

spots
with

The
Pacific
of
JOURNAL

T H E O L O G Y

ISSN 1027-037X: Series II No. 35, 2006

spots
www.spots.org

*The
Pacific*

JOURNAL
of
THEOLOGY

ISSN 1027-037X:Series II No. 35, 2006



The Pacific Journal of Theology

Journal of the South Pacific Association of Theological Schools (SPATS)

Editor for this Issue

Rev. Dr. Kambati Uriam, Pacific Theological College

Editorial Board

Tessa Mackenzie (Chair), Anglican Diocese of Polynesia

Rev. Tevita N. Banivanua, General Secretary, SPATS

Dr. Kafoa Solomone, Pacific Theological College

Rev. Dr. Kambati Uriam, Pacific Theological College

Fr Donal McIlraith, Pacific Regional Seminary

Aisake Casimira, Pacific Conference of Churches

Rev. Dr. Tevita Havea, Pacific Theological College

Barbara Hau'ofa, University of the South Pacific

Mercy Ah Siu-Maliko, SPATS

Graphic Design and Typesetting

Kalesi Daunabuna, SPATS Administrative Assistant

Cover Design

Adrienne Morley, Digital Design, Christchurch, New Zealand

Copyright© South Pacific Association of Theological Schools 2006

First of two issues, 2006. Except where otherwise stated, the writers of articles alone are responsible for the opinions expressed. No articles in this issue may be reproduced in whole or in part without permission.

Published by: South Pacific Association of Theological Schools
PO Box 2426 Government Buildings, Suva, Fiji
Telephone (679) 330-3924: Fax (679) 330-7005
email: spatsfi@connect.com.fj

ISSN 1027-037X

Subscription Information: Apply to South Pacific Association of Theological Schools

Contents

Editorial 1

Rev. Dr. Kambati Uriam

Religion in the Public Sphere: Challenges and Opportunities 5

Rev. Akuila D. Yabaki

Le pentecôtisme en Polynésie française: Une religion efficace pour des temps d'incertitude? 18

Yannick Fer

Contextualisation of Christianity in Africa 48

Dr. David T. Ejenobo

The Natural Environment: Its Key Resources for Peace 66

Archbishop Petero Mataca D.D.

L'émergence d'une théologie de la libération au sein de l'église évangélique de Polynésie française 84

Gwendoline Malogne-Fer

Book Review: *Island Ministers: Leadership in Nineteenth Century Pacific Island Christianity*, by Raeburn Lange: Pandanus Book: Research School of Pacific and Asian Studies (ANU), 2006 109

Book Review: *A Shaking of the Land/Na Yavalati ni Vanua: William Cross and the Origins of Christianity in Fiji/Ko Wiliame Korosi kei na i Tekitekivu ni Lotu Vakarisito e Viti* by Andrew Thornley. Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, Fiji 2005 112

Editorial Policy 115

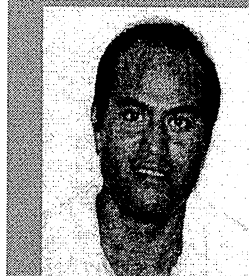


The South Pacific Association of Theological Schools is deeply grateful to:

- ◆ The World Council of Churches (Geneva);
- ◆ Evangelisches Missionswerk (Germany);
- ◆ The Anglican Church of Canada;
- ◆ The Reformed Church of the Netherlands;
- ◆ Missio (Germany);
- ◆ The United Methodist Church (USA);
- ◆ The Methodist Church (Great Britain); and
- ◆ The Society for Promoting Christian Knowledge (Great Britain)

for their grants to the Pacific Journal of Theology and/or the general funds of SPATS that make the publication of this Journal possible.

Editorial



Dr. Kambati Uriam

Dr. Kambati Uriam, a graduate of the Pacific Theological College and the Australian National University, is the Head of the History Department at PTC, and the Vice President of the Pacific History Association. Kambati is married to Neinaa, and they are blessed with five children.

'Alternative', 'compliment', 'compromise', 'effective short-term measure' and 'positive critique', to mention a few, are some of the common vocabularies and catch phrases we are hearing a lot about today in reports of government National Planning Committees, in papers read at University and College gatherings, in civil and non-government organizations plan of actions, even in Churches. Looking closely at these vocabularies and phrases, they reveal a scary assumption, though could be quite true, about our present Island communities in the Pacific, that they are riddled with uncertainties and discontent about almost everything, from identity to national development, from the price of copra to the machinery and structures that maintain order and stability in the Islands. These words and phrases signify that the people, from the coconut plantations and cane farms to the corridors of Universities and Colleges, are not so sure any more of what is happening in the Islands. It is as if the future, unless we do something about it now, has become a nightmare to be avoided at all cost, rather than as an anticipation of the fulfillment of a promise.

Some have always tried to be optimistic about the present state of our Pacific Islands and its future, and tend to water down the seriousness of the assumptions as over



exaggerations, claiming that they are really manipulations by those in positions of privilege, wealth, and power to maintain to their advantage over others and to control the future. Maybe the assumptions are just that. But what if they are indeed clear portrayals of present realities in the Pacific Islands today? The issue is not whether these assumptions are true or false, or whether we need better analytical methods of measuring value, growth, dignity, and sanctity for our people in the Islands. The existence of pain and suffering, of the haves and the have-nots, of the confusion over what is profane and what is sacred, in the lives and the thinking of the people in the Islands, are reasons enough to be concerned about our present realities and the future for the Pacific Islands and our communities. The articles in this issue of the *PJT* are statements of concern with a loud and clear warning, not just for the Pacific context, but for the whole 'inhabited earth': 'better safe than sorry'.

The first article, 'Religion in the Public Sector' by Akuila Yabaki deals with human relationships as a significant factor in problems around the world today. The article is essentially a restatement of Rabbi Jonathan Sacks' "Dignity of Difference" put forth in his book, published with the same title in 2002. The thesis of the book is that unless people see the divine in the other, in strangers, they are very unlikely to treat one another with honour and respect. According to the article, problems throughout history and in our modern times – wars, terrorism, corruption, etc - are the result of the way we treat or relate to others in the light of our differences. To deal with these problems, people need to think and act beyond ideology and identity, where universalism and relativism have the final say with regards to truth and human values, and to consider religion as 'an alternative framework for discussion and action on issues of major concern'.

The paper by Yannick Fer is a study of Pentecostalism in French Polynesia among the Christian Chinese communities in Tahiti. These Chinese immigrants, who came from China since 1864, came not from Christian homes but from Buddhists. Over the years, as they sought to make Tahiti home, many of the children of these Chinese immigrants



were put into Protestant and Roman Catholic schools by their parents in order to grow up with Polynesian children and other nationals in Tahiti, and hoping for them to be successful later in life. In their attempt to close the gap of 'otherness' between themselves and the people of Tahiti, many of these Chinese and their children gave up their Buddhist way of life and adopted the Christian faith, especially between the years 1917 and the latter half of the 1930s. But even that, together with the loss of their Chinese nationality when France recognized the Republic of China in 1964 and their choice to become French nationals in Tahiti, they felt they were still not yet being fully accepted by the Tahitians. In their efforts to integrate and adapt while at the same time remain faithful to their race, many of them, beginning with the Protestant Chinese in the Bethel parish, saw in Pentecostalism the answer to their painful existence. In Pentecostalism, they found their way to a new and more accommodating and acceptable way of life – 'surrendering to God' – and a new identity that affirmed their ethno-cultural inheritance as well as their being in Tahiti – the new being 'in Christ'.

'Contextualization of Christian in Africa' echoes some of the issues found in contextualization initiatives carried out here in the Pacific as well, to own Christian faith and its principles in order to come forth with a distinctly Pacific Christian responses to problems faced in the Pacific. The paper looks at contextualization projects by Churches and Christian leaders in Africa and the reasons for their failure. The basic claim of the author, David T. Ejenobo, is that Christian missions into Africa had made 'vital mistakes in their presentation of Christianity in Africa'. Ejenobo, supported by a host of African observers, argues that Christianity in Africa failed to take roots there because it failed to consider the African worldview, especially the inseparable connections between religion and culture in the make-up Africans. For a successful contextualization project, and for Christianity to be acceptable by the Africans, Churches must consider and be sympathetic towards this African make-up. The paper ends with some possible solutions to the existing tension and impasse between Christianity and African cultures today.

'The Natural Environment' is by Archbishop Petero Macata, who, having lived closely to the environment in his younger days, is saddened by what he sees today in the way people think about the environment, and especially in the way they use and treat the natural world. The article is a plea to everyone to be good stewards of our environment, lest we destroy not just our environment but ourselves with it as well. In caring for and having respect for our environment, the land and the animals, and all the things that are *different* from us humans, we open our minds to the truth that diversity is a divine gift, that the caring for the 'other' is serving and paying homage to the Creator as well.

Whether the Pacific is an arena of conflict and uncertainty, or the creation of foreign powers and foreign interests, or the serene home of Pacific Islanders, the message of the articles apart from the clear warning stated above is one that is positive as well: we can claim our Islands back and we can live life in all its fullness now and in the future; all that depends on how we relate to one another, to our environment, and to God, the source of all that is visible and invisible.

The two book reviews at the end of this issue are two quite different approaches to writing history. Raeburn Lange's *Island Ministers: Indigenous Leadership in Nineteenth Century Pacific Islands Christianity* is a narrative approach to the emergence of Christian ministry in the Pacific Islands; while *A Shaking of the Land: William Cross and the Origins of Christianity in Fiji* by Andrew Thornley is an analytical elucidation of a historical period through the life of a Wesleyan missionary. But though the styles are different, the two authors have one thing in common – both had been history lecturers at the Pacific Theological College, Suva. Both books are engaging and well researched, with conclusions far reaching and challenging, not to mention exposing of fallacies held by people from outside the Pacific region about Pacific Islanders and Christianity in the Islands.



Religion in the Public Sphere: Challenges and Opportunities¹



Rev. Akuila Drendren
Yabaki

Introduction

Because religions seem to contribute or at least provide ideological basis for some of our major global conflicts, it is timely at this juncture in our human story to assess the role of religion in this new century, the challenges and the opportunities religions face.

My presentation is to contribute one point, not original to me and to which I owe much to Rabbi Jonathan Sacks, and that is we will make peace only when we learn that God creates and loves difference.² That is my contribution and integral to this is the treatment of the 'stranger'; the one-who-is-different.

Background

The end of the cold war and the hype over the promises of economic globalisation, made many of us think that the new century would herald a time of peace and untold prosperity. But as we know, it did not turn out to be. Ethnic and religious conflicts in the Balkans, civil wars in Africa and civil strife in Central and South America, seriously dented the optimism that marked the close of the last century. Some would say that the last century may have been, in fact, the bloodiest century in our human

Rev. Akuila Yabaki is an Ordained Minister of the Methodist Church in Fiji and is presently the Executive Director of the Citizens' Constitutional Forum an NGO working for democracy and reconciliation under the 1997 Fiji Constitution. He has held other appointments such as World Church Secretary for Asia and Pacific Regions with the Methodist Church in Britain, Secretary for Justice, Peace & Development at the Pacific Conference of Churches, circuit and departmental appointments for the Methodist Churches in Fiji and Great Britain.

history. But the new century may not be different, if the 9/11 attacks in the US, Afghanistan and Iraq invasions, the Bali bombing in 2002 and the recent one in Jakarta, the recent senseless slaughter of children in Belsen, one of the Russian Republics, and in my region of the Pacific, the coups in Fiji and the Solomon Islands are any indications.

As political borders become less significant (due largely to movements of international finance, high mobility of employment, technology and trade), increasingly, identities (ethnic and religious) and securities (permanent job, home and family) that define and give a sense of continuity to groups of people in changing times, become contested issues. The seeming irony is that as our range of choices increases and human rights become more secure, identities and securities become less so. This is an increasingly challenging global situation.

The Pacific region, where I come from, is no exception. Asserting ethnic and religious identities and beliefs, and increasing urbanisation also means that homes and jobs are less permanent and more performance based and, hence, a deepening sense of discontinuity has become the norm. But what it - the loss of the sense of continuity - does is to intensify the search for belonging and certainty; and there is a link between belonging and certainty and violence. As Michael Ignatieff writes:

The more strongly you feel the bonds of belonging to your own group, the more hostile, the more violent will your feelings be towards outsiders. You can't have this intensity of belonging without violence, because belonging of this intensity moulds the individual conscience³

Consequently, as Petero Mataka, the Roman Catholic Archbishop in Fiji, said some time ago in reference to how Fiji citizens need to respond sensibly to the trial and sentencing of my country's Vice President for his part in the illegal takeover of our parliament in 2000, "If we give our people the reason to sacrifice themselves, we also give them the reason to hate, discriminate and ultimately kill."⁴⁴



Implications of the Vice President's trial and sentencing on forgiveness and the role of the BLV, unpublished paper, August 28th, 2004, pg5

But why is this so, I ask. As at the close of the last century, anti-globalisation demonstrations continue into this new century from Seattle, Washington, Prague, Quebec City, Genoa and wherever else there is a gathering of political and business leaders. While globalisation has the potential to produce more immense wealth than any previous generation could ever imagine and has fostered closer interconnectedness than ever before, it has given rise to deep anxieties as is evident in the protest demonstrations around the globe.

Globalisation, - the interconnectedness of the world through new systems of communication - like major transformations in history, is comparable to the change from a hunter-gatherer era to agriculture or from feudalism to industrialism. But what is specific to our situation, however, is that change is running far ahead of our ability to chart the course for a shared future. As our technological powers grow daily on the one hand, our moral convictions become even more hesitant and confused on the other, and inadvertently give rise to a reversion to certainties and purities of cultural and religious beliefs. The two trends overlap in many ways because as people are less certain of their moral convictions, the logical answer in such situations is to affirm, and in some instances violently, the certainties of cultural and religious beliefs.

This trend is evident in my country as elsewhere in the Pacific Island Countries. It gives rise to a situation where the search for certainties in ethnic identity and religious beliefs becomes more militant. This was one of the fundamental factors in my country's conflicts over the past fifteen years, most evident in the coups of 1987 and 2000 where these were not only violently affirmed but projected into national politics. Hence, we have the constant push by extreme religious and nationalist elements, a few but influential, to make my country a Christian state mainly because it coincides with ethnicity; the Christian religion is the faith of the majority of the indigenous Fijian population who also

comprises over 50 per cent of the total population.⁵

Moreover, the Christian Churches, especially the Methodist church to which I belong and which is also the main Christian denomination for the majority of the indigenous Fijians, are also part of the problem. Hence, rather than fostering dialogue, the church, knowingly or unknowingly, provides the theological rational to ethno-nationalism or racism and protracted violent ethnic perceptions. Perhaps, more than any other Christian denomination, the Methodist church is where ethnicity and religion clearly coincide. This marriage might have been useful in earlier times but it is deeply problematic and fraught with conflicts and compromises in our current circumstances.

But the Methodist church is not the only one. The rapid rise of Pentecostal churches, mainly because of their ability to provide certainty to religious beliefs, albeit dangerous and extreme, is also a growing major force. This is in terms of their influence on racial and religious perceptions where those not of the Christian faith and increasingly those of Christian denominations who do not share their belief, are seen as 'heathens'. Consequently, strategies are aggressively pursued, where in recent years evangelists from the United States of America, Australia and Germany, at the invitation of their counterparts in my country, have held healing and 'born again' conferences and crusades.

Moreover, their growing influence also impacts on government policies regarding land, affirmative action and poverty. Land politics and policies are conducted along ethnic (and to a lesser extent religious) lines; the demonisation of other races gives rise to affirmative action policies that exclude and deny many non-indigenous people opportunities for a better standard of living, especially the descendents of the *girmityas* who were brought from India by the British during the colonial period. Poverty is preached about as the design of fate and there is nothing we can do about it. At the local as well as global level, such a view lends justification for political leaders for not doing enough to tackle the scandalous and immoral levels of poverty, especially when never before in our human history has there been so much wealth created.



Two presuppositions

History has provided two answers to the situation in which we find ourselves but which, in my opinion, are inadequate as responses to the current issues besetting internal and international political and economic relations.

First, perhaps the single most influential idea that has dominated western thought is the idea that as we search for the truth we go from the local or the particular to the universal. The local or the particular is fraught with conflicts and imperfections. Truth is seen as timeless, universal and the same everywhere for everyone.

Amazingly, Plato, the Greek philosopher who died almost 3,000 years ago, still has so much influence in modern thinking. Alfred Whitehead once said that western philosophy was a “series of footnotes to Plato”.⁶ Yet, it is not just philosophy but the great monotheism religions – Christianity, Judaism and Islam – that are also haunted by Plato’s ghost. The result is inevitable and tragic. If all truths – religious as well as scientific – are the same for everyone at all times, then if I am right, you are wrong. If I care about the truth I must convert you to my point of view, and if you refuse to be converted, beware. From this flowed some of the great crimes of history. Expansionism is a deeply flawed and dangerous concept when it is applied to development policy or in Christian language, evangelisation or evangelism.

In my home country, the coup d’états of 1987 and 2000, parliamentary debates since 2001, radio talk back shows and church sermons reveal something of this viewpoint where those who do not share the faith of my religion or denomination are seen as heathens and needing conversion by whatever means.

The second idea is relativism, the idea that all values are merely relative and nothing can be absolutely true and that all is culturally determined. If this is so, then who can say that those who staged the attacks on 9/11 in the US or those who senselessly slaughtered the children in Belsen recently or those who took over my country’s

parliament and held the Labour led Coalition government hostage in 2000 were wrong. But as Francis Fukuyama states,

Relativism is not a weapon that can be aimed selectively at the enemies one chooses. It fires indiscriminately, shooting out the legs of tolerance, diversity and freedom of thought. If nothing can be absolutely true, then cherished principles like human equality have to go by the wayside.⁷

Indeed, the failure of relativism to ground identity in something much larger than the person itself undermines democratic and tolerance values.

An alternative framework

This is where the great world religions have a crucial role to play in finding an alternative framework for discussion and action on issues of major concern. This is because in a world where people are less convinced of their moral values, and because of the inability of politics and economics to provide answers to the big questions of 'Who' and 'Why' and, because of it, has given rise to the *politics of identity*, religion must provide signposts to people's search for meaning and purpose in this new century. As Rabbi Jonathan Sacks explains:

The great hope of the liberal imagination, that politics could be superseded by economics, replacing public good with private choice, was bound to fail because economics as such offers no answer to the big questions of 'Who' and 'Why'. Religion does, and that is its power in the contemporary world. The politics of ideology may have died, but it has been replaced...by the politics of identity.⁸

However, in coming to the fore more predominantly in this century, religions must also be aware of the dangers ahead. As systems of meaning and purpose, the world's great faiths have never been surpassed. As a substitute for politics, however, they are full of dangers – and that in some parts of the world, is what they have become. In some cases, most notably Afghanistan under the Taliban and Iraq under



Saddam Hussein secular leaders invoke religion as a way of mobilising and directing popular passion.⁹ My own country is another example where the 1987 and 2000 coup leaders invoked Christian sentiments to mobilise, manipulate and direct people's passion and simplicity of beliefs towards racial and religious hatred and bigotry.¹⁰

Aside from the insights religions bring into the conversation on values and morals, they also need to enter into dialogue with one another for one urgent reason: the emergence of religious extremism within themselves, which can be seen as a form of seeking for certainty. When we hear politicians evoking religious sentiments or religious leaders calling for conversion crusades, we may not see the last of Bosnia, especially when poverty stricken and oppressed groups of people, often used by those who have the means and power, will respond violently. But what this means is that each of us who belong to a faith must wrestle with the sources of extremism within our own faith. This is where I believe the struggle for meaningful peace must take place.

But religions also enter into dialogue on peace for another reason which is perhaps much more profound; ***that difference is divinely ordained and hence has dignity***. This view underpins much of Rabbi Jonathan Sacks' argument for a fresh look at our understanding of the Judeo-Christian tradition in view of what is happening to our world today in his 2002 publication titled 'The Dignity of Difference'. This is much more than mere tolerance and co-existence, and offers an alternative to the two answers provided above – universalism and relativism.¹¹

Based on his reflections and study of the Hebrew Bible, he convincingly argued that God creates difference and hence all faiths have the imprint of the divine image. His contention is that contrary to relativism and universalism, the Jewish view is that universalism is not the end but rather the beginning. What this means is that we go from the universal to the local or the particular. For example, while I am an ardent advocate of human rights and democracy, I also recognise that these are thin moralities, meaning that they have not been able to penetrate

into the Christian, Hindu or Muslim religious consciousness. This has been a constant struggle. My view is that what matters most to people are the moralities of their own religions and cultures and not some abstract ideas. Hence, the language of democracy and human rights must find its way into the moralities of people's cultures and religions and what matters most to them. This then has been the basis of my organisation's advocacy work on human rights and democracy.

However, crucial to the dignity of difference is the treatment of the stranger because as Rabbi Jonathan Sacks notes: "the problem of the stranger has proved to be the most difficult in the history of our human interaction."¹² Our cultures and religions, no less in other cultures and other religions at most times have been suspicious of, and at times, violently aggressive toward strangers both within and outside the parameters of our religious and cultural boundaries. That is understandable, even natural because the stranger is non-kin and comes from a different ethnic and/or religious group. The stranger is not within our moral concerns of charity, mercy and justice. They do not enter into our definition of peaceful living; the criteria of which are determined by our cultures and religions.

Yet, the stranger is in our own communities no less in other communities - the poor, abused and battered women and abandoned children. But it is precisely this point that the Christian Bible as much as the Hebrew one is so unusual. Rabbi Jonathan Sacks notes that in the Hebrew Bible, there are no fewer than 36 places that commands its followers to 'love the stranger' and only once about loving one's neighbour.¹³ These verses, he says, do not assume that loving the stranger is easy or instinctive knowing that under stress our human tendency to violently hate and exclude strangers is all too real. Instead, the verses speak of history: 'you know what it was like to be different, because there was a time when you, too, were violently discriminated against and hated for being different.'

The message of these verses is that we encounter God in the face of the stranger. That, I believe, is the Judeo-Christian tradition's



single greatest contribution to ethics. God creates and loves differences; therefore it is in the one-who-is-different that we meet God. The Christian Bible as much as the Hebrew one, have many such examples. I will just mention two. Abraham meets God when he invites three strangers into his tent. Jacob meets God when he wrestles with an unnamed stranger alone at night. The point is that nothing has proved harder in our human history than to see God in those whose language is not my language, whose faith is not my faith and whose truth is not my truth.

The question that arises is this: can our religions make space for those who are not its followers. On that question, the future of our world in this new century may be decided. We must make ourselves open to hear the stranger's story, which may profoundly conflict with ours. We must even at times be ready to hear the stranger's pain, humiliation and resentment and discover that the stranger's image of us is anything but our image of ourselves. God created many cultures and faiths but only one earth in which to live together – and it is getting smaller all the time.

If we cherish our own religion, then we will understand the value of others. But if faith is a mere burden, not only will we not value ours, neither will we value the faith of someone else. As Rabbi Jonathan Sacks writes,

Understanding the particularity of what matters to us is the best way of coming to appreciate what matters to others. Only when we realise the danger of wishing that everyone should be the same will we prevent senseless violent conflicts and loss of human lives. We will learn to live with diversity once we understand that there is dignity in difference.¹⁴

This view has real implications to our search for an understanding of peace, justice and reconciliation. This is because if the stranger bears the divine imprint, then we are liable to treat the stranger with a justice, a reconciliation and a peace that befits the image of God in those

whose faith is not ours.

But can this idea be implemented? The problem of the stranger is not a scientific or procedural one. If it is, then our form of justice will be merely legal, our healing and forgiveness will be merely psychological, our reconciliation will be merely contractual and our peace will be of mere coercion. It may lead to perfect co-existence but may make us even more strangers to each other, devoid of any transforming possibilities.

It is, rather, a problem of valuation or if you like, of morality. Because of that creating a *culture of dignity of difference* is most important in addressing it. The strategies could include identifying and/or constructing symbols, rituals and sacred stories that carry the values of this culture, creating networks and forming dialogue group circles. Our religions are rich in symbols, stories and rituals that speak vividly of compassion, co-operation, creativity, contribution and conservation and these values we must bring into the conversation about the dignity of difference.

The test of faith is to see the divine presence in the face of the stranger; "to heed the cry of those who are disempowered; who are hungry and poor and ignorant, whose human potential is being denied the chance to be expressed."¹⁵ This is the urgent issue the great religions must address and the challenge is for them to initiate *a global movement centred on the dignity of difference*. They must also do so for another reason, which is to help avoid Francis Fukuyama's prediction about the clash of civilisation.

Conclusion

I wish to end this presentation with this by Jay McDaniel and which best sum up my presentation. He writes,
In this century and in any century,
Our deepest hope, our most tender prayer,
Is that we learn to listen.



May we listen to one another in openness and mercy
 May we listen to plants and animals in wonder and respect
 May we listen to our own hearts in love and forgiveness
 May we listen to God in quietness and awe.
 And in listening,
 Which is boundless in its beauty,
 May we find the wisdom to cooperate
 With a healing spirit, a divine spirit,
 Who beckons us into peace and community and creativity.
 We do not ask for a perfect world.
 But we do ask for a better world.
 We ask for deep listening

Notes

¹ This paper was presented at an International Academy for Freedom of Religion and Belief organised symposium on “Internal Law and Religious Symposium” at Brigham Young University 3-6 October, 2004.

² He first articulated and convincingly argued that there is “Dignity of difference” which is the title of his 2002 publication.

³ *Blood and Belonging*, London, Viking, 1993 pg188

⁴ *Implications of the Vice President’s trial and sentencing on forgiveness and the role of the BLV*, unpublished paper, August 28th, 2004, pg5

⁵ The Fiji experience is being well research and documented by various authors. My organisation recently published a study commissioned by the World Council of Churches, titled “Ethnicity, National Identity and Church Unity”. This study contains much of what I am saying here.

⁶ Cited in Jonathan Sacks’ *Dignity of Difference*, 2002

⁷ *The End of History and the Last Man*, London, Hamish Hamilton, 1992, pg332

⁸ *Dignity of Difference*, Continuum, London New York, 2002, pg41

⁹ *ibid*

¹⁰ *Ethnicity, National Identity and Church Unity*. Suva: 2004, pp54ff. Also much of these is public knowledge and has been cited in many publications, both in my country and international research studies.

¹¹ He deals with these two suppositions most prominently in chapter 3 under the title “*The Dignity of Difference: Exorcising Plato’s Ghost*”

¹² *ibid*, pg58

¹³ *ibid*

¹⁴ *ibid*, pg69

¹⁵ Archbishop Petero Mataka, *Implications of the Vice President’s trial and sentencing on forgiveness and the role of the BLV*, unpublished paper, August 28th, 2004, pg5

References

Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*. London: HarperCollins.

Ignatieff, Michael (1993), *Blood and Belonging*. London: Profile.

Mataca, Petero (2004), *Implications of the Vice President's Trial and Sentencing on Forgiveness and the Role of the BLV*. Unpublished, Suva: August 28th

Sacks, Jonathan (2002), *Dignity of Difference*. London New York: Continuum.

World Council of Churches (2004), *Ethnicity, National Identity and Church Unity: A Study on Fiji 2001*. Suva.



THEMES OF BACK ISSUES

(These are available at surface mail rate of \$F18.00 or \$US9.00 each.
Please circle requirements and send to SPATS)

- | | | |
|------|------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1989 | Nos. 1 & 2 | Out of Print. |
| 1990 | No. 3 | Various, including Pacific Theology, Women and Ministry and Sunday Observance |
| 1990 | No. 4 | Theological Formation |
| 1991 | No. 5 | Spiritual Formation |
| 1991 | No. 6 | 30 th Anniversary Issue – Focus on Samoa |
| 1992 | No. 7 | Women in Church and Society in the Pacific |
| 1992 | No. 8 | Current Pacific Social Issues |
| 1993 | No. 9 | Creative Arts in Pacific Islands
Worship |
| 1993 | No. 10 | The Gospel and Culture Debate in the Pacific |
| 1994 | No. 11 | The Life and Ministry of Bishop Patelisio Finau |
| 1994 | No. 12 | New Religious Movements in the Pacific |
| 1995 | No. 13 | A Preferred Future for Pacific Theology |
| 1995 | No. 14 | The Legacy of Christian Mission in the Pacific |
| 1996 | No. 15 | Womens' Theology – Pacific Perspectives |
| 1996 | No. 16 | Aspects of God's Revelation and Responses Within the Pacific |
| 1997 | No. 17 | The Quest for a Pacific Theology |
| 1997 | No. 18 | Uprooted People |
| 1998 | No. 19 | Ministry in the Pacific |
| 1998 | No. 20 | Tongan Theology |
| 1999 | No. 21 | Dialogue of Love |
| 1999 | No. 22 | Samoan Theology |
| 2000 | No. 23 | Traditional and Missionary Influences on Pacific Theology |
| 2000 | No. 24 | Globalisation |
| 2001 | No. 25 | Indigenous Issues |
| 2001 | No. 26 | Various including Strategies for Peace Building, Eco-Theology, Theological Reflections. |
| 2002 | No. 27 | Contextual Theology |
| 2002 | No. 28 | Contextualisation and Inculturation |
| 2003 | No. 29 | Various issues on Contextual Theology, HIV/AIDS and Religion & Science in Post Modernity |
| 2003 | No. 30 | Violence Against Women & Children |
| 2004 | No. 31 | SPATS Biennial Council and Other Regional Issues |
| 2004 | No. 32 | Variety of Articles |
| 2005 | No. 33 | Melanesian Contextual Theology |
| 2005 | No. 34 | Tongan Contextual Theology, etc. |



Yannick Fer

Docteur en sociologie et chercheur au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CNRS-EHESS, Paris), Yannick Fer a publié en 2005, aux éditions Labor et Fides, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'Évangile relationnel*. Il est également l'auteur, avec Gwendoline Malogne-Fer, d'un livre consacré au protestantisme des îles Australes (Polynésie française) : *Tuaro'i, réflexions bibliques à Rapa* (éditions Haere Po, Papeete, 2000).

Doctor in Sociology and researcher at the Centre for Interdisciplinary Studies of Religions (CEIFR, CNRS-EHESS, Paris), Yannick Fer has published in 2005 *Pentecôtisme en Polynésie française, l'Évangile relationnel* (Labor et Fides, Geneva). He is also the author, with Gwendoline Malogne-Fer, of a book dealing with Protestantism in the Austral Islands (French Polynesia): *Tuaro'i, réflexions bibliques à Rapa* (Haere Po, Papeete, 2000).

Le pentecôtisme en Polynésie française: Une religion efficace pour des temps d'incertitude?

Cet article a été élaboré dans le cadre des sessions "Studying Religion in Oceania" de l'ASAO (Association for Social Anthropology in Oceania) coordonnées par Mary Mac Donald, qui se sont tenues de 2000 à 2002

This article was elaborated in the frame of the sessions "Studying Religion in Oceania" of the ASAO (Association for Social Anthropology in Oceania) organized by Mary MacDonald, from 2000 to 2002

Introduction

En introduction du numéro spécial du *Journal of Ritual Studies* consacré au christianisme charismatique et pentecôtiste en Océanie, J. Robbins écrivait, en 2001 : « Scholars studying Pentecostal and charismatic Christianity in the non-Western world, in particular, have put non only the topic of globalization, but also those of conversion, poverty, healing, millenarianism, emotion and syncretism at the center of new approaches to studying the role of religion in the modern world. » Mais la région Pacifique est encore largement absente de ce panorama, et « we as yet have no detailed monographs from the region » (Robbins 2001 : 7). Pourtant, dans nombre d'îles du



Pacifique, on observe un développement rapide du christianisme charismatique et une transformation significative du paysage religieux (Ernst 1994).

L'implantation du christianisme charismatique, qu'il soit protestant (mouvement pentecôtiste) ou catholique (renouveau charismatique), est un phénomène récent en Polynésie française. Le pentecôtisme, d'abord présent - à partir des années soixante - au sein de la communauté protestante chinoise de Tahiti, ne s'est réellement diffusé dans l'ensemble de la société polynésienne que dans les années quatre-vingt. C'est au cours de cette même décennie que l'Eglise catholique s'est ouverte très largement aux pratiques charismatiques (Fer 2003).

Si cette modification du paysage religieux correspond aux transformations à l'oeuvre dans l'ensemble du monde, elle reflète aussi les bouleversements qu'a connus la société polynésienne au vingtième siècle, surtout à partir des années 1960. Ainsi, l'essor du pentecôtisme en Polynésie française semble bien lié aujourd'hui à une recherche parfois douloureuse de repères identitaires, individuels et collectifs. Et l'écho qu'il a pu rencontré parmi la diaspora chinoise renvoyait lui aussi à de profondes interrogations sur l'identité de cette communauté immigrée.

Les fidèles des assemblées pentecôtistes, en « s'abandonnant à Dieu », s'ouvrent le chemin d'une nouvelle vie, d'une nouvelle identité « en Christ » et aspirent aux bénéfices d'une religion perçue comme efficace, efficacité attestée par les manifestations du Saint Esprit, la guérison, le parler en langues mais aussi par la fraternité chaleureuse d'une nouvelle famille de « frères et soeurs » rassemblée sous le regard protecteur de Dieu.

Des années 60 aux années 80, c'est précisément sur les contours à donner à cette « nouvelle famille » que le mouvement pentecôtiste s'est divisé, donnant naissance, d'une part à des Eglises exclusivement chinoises, d'autre part à un mouvement qui transcende les appartenances culturelles : les Assemblées de Dieu de Polynésie française.

L'influence de ces Assemblées de Dieu, ou Eglise évangélique de Pentecôte, au-delà du seul cercle des membres baptisés, s'étend à

une large part du monde protestant « traditionnel » dominé par l'Eglise évangélique de Polynésie française (EPPF), rebaptisée depuis 2004 Eglise protestante ma'ohi (EPM). La liturgie et la théologie pentecôtistes viennent concurrencer et parfois remettre en question les pratiques et les discours de l'EPM. Les parcours suivis par les convertis au pentecôtisme, pour la plupart venus du protestantisme traditionnel, montrent en effet une recomposition de l'identité personnelle à travers des pratiques et des croyances vécues moins comme une religion que comme une relation immédiate et concrète avec un Dieu efficace, au sein d'une communauté librement choisie.

1. Le malentendu chinois : migration, identité et protestantisme charismatique

Les Chinois immigrés en Polynésie française à partir de 1864 n'étaient pas chrétiens mais bouddhistes, comme en témoigne l'édification, dès 1876, du temple Kan Ti à Papeete (Simon 1984 : 25). C'est par le biais des écoles, catholiques et protestantes, que les jeunes Chinois de l'entre-deux-guerres se sont convertis au christianisme. Dans les années 60, les protestants chinois étaient à la croisée de plusieurs chemins : l'identité chinoise traditionnelle, la culture française, le christianisme et la société polynésienne. Leur conversion massive au protestantisme charismatique, tout comme les divisions qui ont suivi, illustrent toute la difficulté de cette recomposition identitaire.

1.1. HAKKA A TAHITI

Autorisée à partir de 1863, l'immigration chinoise répondait aux besoins de main d'œuvre de « la grande plantation » d'Atimaono, une exploitation de café et de coton située sur l'île de Tahiti. Elle s'est poursuivie après la faillite de cette plantation (en 1873) en deux vagues principales, de 1907 à 1914 et de 1921 à 1928.

Dans leur grande majorité, ces Chinois de Polynésie française sont des Hakka. « Today considered an ethnic group within the Han Chinese nationality, they derived their appellation, "guest people" (kejia) or "stranger families", from the fact that they had migrated southward



relatively late and had generally settled in less fertile, underpopulated regions » (Lutz 1998 : 3). Ce sont ces mêmes régions du Sud de la Chine d'où la communauté hakka de Polynésie est originaire.

Les sociétés des missions de Bâle et du Rhin, protestantes, ont introduit le christianisme dans ces régions au cours de la seconde moitié du 19^{ème} siècle, non sans résistances. Mais parmi les immigrants de Polynésie, les convertis au christianisme étaient très rares. La plupart « étaient issus d'un milieu rural très modeste et, si certaines coutumes ancestrales, certaines croyances, certaines cérémonies dominaient leur vie quotidienne [notamment le culte des ancêtres], la culture classique leur échappait car très peu d'immigrants connaissaient assez de caractères » (Hermann 1979 : 136). « A cette époque », raconte un ancien, « quand j'étais petit, pour les Chinois, on ne parle pas de catholiques ou de protestants, les Catholiques on les appelle l'Eglise des longues robes ... et pour les protestants, on les appelle l'Eglise des Anglais ».

1.2. BETHEL, UNE PAROISSE A PART

Dans l'entre-deux-guerres, les jeunes chinois ont intégré les écoles chrétiennes, considérées comme les plus à même d'assurer la réussite sociale de cette nouvelle génération. La plus grande partie a ainsi été baptisée catholique, une condition *sine qua non* pour entrer à l'école des frères de Ploërmel ou à l'école de Saint-Joseph de Cluny, tandis qu'une minorité se tournait vers l'enseignement protestant et intégrait par là l'école du dimanche au sein de la paroisse de Béthel. Les caractéristiques de cette paroisse, qui se sont en partie conservées jusqu'à aujourd'hui, répondaient bien à ce statut d'étrangers qui était alors celui des Chinois de Tahiti.

Fondée en 1820 pour les résidents et les voyageurs de langue anglaise à Papeete, cette paroisse indépendante était devenue en 1886 une paroisse de langue française, prise en charge par les missionnaires de la société des missions de Paris. Elle n'a été reconnue comme paroisse de plein exercice au sein de l'Eglise protestante qu'en 1960.

Les hésitations de la société polynésienne et des Français à l'égard de la communauté chinoise, entre volonté d'intégration et méfiance, se retrouvent dans le parcours des élèves et des fidèles chinois au sein de Béthel :

Une école du dimanche en chinois fut mise en place, non sans difficultés, car « les enfants qui ne sont pas forts en français, connaissent encore moins le langage biblique » et « peu d'entre eux, s'ils parlent leur langue, la lisent » (Conférence missionnaire 1952-1953, paroisse de Béthel, archives de l'EEPF, page 2). « On s'est souvent posé la question de savoir s'il ne valait pas mieux réunir les enfants chinois aux tahitiens », écrivait en 1961 le pasteur de la paroisse. « Une question de place en a toujours été l'obstacle majeur. Mais aussi la séparation permet un bien meilleur contrôle des enfants chinois. Il apparaît donc souhaitable que les enfants chinois continuent à se grouper dans leur propre école du dimanche. Ils s'unissent aux tahitiens à l'occasion de grandes fêtes : Noël les années précédentes à 1961, offrande, examen des écoles du dimanche. » (rapport d'activité, archives de l'EEPF).

Des études bibliques en chinois étaient organisées pour les adultes, qui se réunissaient le dimanche soir pour un culte en langue hakka, conduit par des diacres chinois ou des missionnaires de passage. La communauté chinoise protestante n'a pu se structurer en paroisse que fin 1963, lorsque l'Eglise a obtenu la venue d'un ancien missionnaire français en Chine. Jusqu'à cette date, les règlements locaux et les gouverneurs successifs s'y opposaient.

Après de nombreuses années passées dans un relatif isolement au sein de la paroisse de Béthel, les années soixante ont donc constitué un tournant décisif dans la vie de cette petite communauté, non seulement du point de vue religieux, mais aussi politique et, finalement, identitaire.

1.3. NATURALISATION ET IDENTITE CHINOISE

En 1964, la France reconnut la Chine populaire, mettant ainsi les Chinois de Polynésie dans une situation difficile : détenteurs de passeports délivrés par le consulat de Taiwan à Papeete (ouvert depuis 1943), ils devaient désormais choisir, devenir citoyens de la Chine populaire ou demander la nationalité française. Dans un autre contexte¹, A. Sayad a montré que ce type d'alternative renvoie directement à la signification profonde de l'acte d'émigrer.

« Deux attitudes convergent sous la forme de deux refus antithétiques : le refus des uns d'aller jusqu'au terme logique de la logique de



l'émigration, c'est-à-dire ... jusqu'à la rupture ultime avec la communauté, la société, la nation et la nationalité, cette rupture étant éprouvée comme une abjuration ; le refus des autres ... de voir dans la naturalisation qui n'est, à leurs yeux, que l'occasion d'acquérir une nationalité autre, une rupture qui serait un reniement de soi, de son identité (qui n'est pas seulement « nationale »), de son groupe, de son pays. » (Sayad 1993 : 29).

Cette même alternative se retrouve au plan religieux : l'Eglise catholique a élaboré, dans le sillage de Vatican II, une combinaison entre la lignée croyante ancestrale, la promesse de fidélité, de continuité faite lors de l'émigration (le culte des ancêtres, défini comme une pratique culturelle non religieuse) et la foi catholique, tandis que les Chinois protestants se sont opposés à ce qu'ils considèrent comme une forme de syncrétisme (Fer et Malogne-Fer, 2002).

Dans cette période incertaine, situation typique où naît l'anomie durkheimienne, l'instabilité, les questionnements identitaires se sont reflétés également dans l'éclatement de la communauté chinoise protestante en plusieurs organisations.

1.4. NAISSANCE D'UN PENTECOTISME CHINOIS

En 1962, le groupe chinois de Béthel a reçu la visite d'un évangéliste américain d'origine chinoise, le Pasteur Hong Sit. C'est un baptiste charismatique. « Il prêchait sur le baptême du Saint Esprit et la guérison, ..., on avait jamais entendu ça. Et il a prié pour les malades, il y a eu des miracles, il continue à prêcher sur le baptême, ..., lui, c'est le baptême par immersion. » Entre 1962 et 1963, près de 300 personnes sont baptisées dans une rivière de Tahiti.

La plupart de ces convertis ne considéraient pas le pentecôtisme comme une doctrine distincte du protestantisme d'inspiration réformée de l'EPPF. Ils découvraient le protestantisme dans leur langue, un protestantisme « vrai » car efficace : l'évangélisation du pasteur Hong Sit accordait une place importante à la guérison. « C'est le début des Chrétiens chinois » dit simplement une paroissienne chinoise. Fin 1963, la venue du pasteur français Emile Bach, qui permet la création, par partition de Béthel, de la paroisse chinoise de Jourdain, n'a pas suffi à lever ce malentendu : il meurt moins d'un an plus tard dans un accident

de la route et est remplacé jusqu'en 1967 par un aumônier militaire, de sensibilité pentecôtiste.

Quand l'EEPF a condamné les pratiques et croyances charismatiques - en particulier le baptême par immersion - de la communauté protestante chinoise, les convertis l'ont vécu comme une négation, par des Polynésiens, de leur nouvelle identité : chrétiens et chinois.

En 1967, les trois quarts des membres de la paroisse de Jourdain ont créé l'association Alléluia, donnant naissance à la première Eglise pentecôtiste de Polynésie française. Pourquoi sont-ils partis ? Certains disent qu'ils ont quitté la paroisse d'eux-mêmes, pour d'autres ils ont été exclus, parce que, pour la direction de l'EEPF, les baptêmes par immersion, « c'est contre la religion ». En tout état de cause, ces protestants ont été considérés ou se sont vus comme étrangers, au sein d'une Eglise indissociablement protestante et polynésienne.

Dans les années soixante plus sans doute qu'à tout autre moment, on peut dire avec E. Durkheim que « l'idée de la société est l'âme de la religion ». A travers les deux formes d'expression du protestantisme chinois qui naissent, dans l'intensité de la vie collective, la « société idéale » (ou représentée) fait partie de la société « réelle » ou organisée (Bonte et Izard, 1992 : 208). Et cette « société idéale », cette identité chinoise protestante font l'objet de deux représentations concurrentes, l'une - très minoritaire - reprenant au sein d'une paroisse chinoise de l'EEPF une foi et des rituels protestants relativement ascétiques, sobres, l'autre recherchant au sein d'une communauté chinoise plus fermée la manifestation du Saint Esprit et de ses dons.

2. « Allez par toutes les nations... » : de l'Eglise Alléluia aux Assemblées de Dieu.

2.1. SI UN JOUR, LA MAJORITE SONT DES TAHITIENS...

En 1974, l'Eglise Alléluia fait appel à un missionnaire français, Roger Albert, envoyé par les Assemblées de Dieu de France. Aidé par Louis Levant, un pasteur né en Nouvelle-Calédonie (où les Assemblées



de Dieu sont implantées depuis 1968) de parents vietnamiens, il a lancé des campagnes d'évangélisation qui ont renforcé l'Eglise d'Alléluia, avant de provoquer son éclatement en trois Eglises.

Les Assemblées de Dieu peuvent faire preuve d'un grand pragmatisme dans leur relation avec les cultures locales dès lors qu'il s'agit de favoriser la propagation de la foi. En Polynésie française, elles ont aujourd'hui recours au français, au tahitien ou au chinois, parfois en traduction simultanée, aux instruments de musique polynésiens comme le *ukulele* ou encore au style et aux matériaux de construction locaux. En revanche, elles s'opposent clairement à toute contextualisation, à toute expression ou interprétation culturelles du message biblique. On peut y voir la volonté de marquer leur position dans le champ religieux polynésien en se distinguant de l'Eglise protestante dominante, qui développe depuis les années quatre-vingt une théologie de la libération très ancrée dans la culture ma'ohi².

Cette opposition s'appuie en outre sur les Epîtres de Paul pour insister sur « la nouvelle famille », « la nouvelle identité » qu'apporte la conversion, cette nouvelle naissance :

« En Christ, nous sommes une famille, une famille, c'est merveilleux ! ... Paul dit que nous sommes un peuple, que nous sommes frères et soeurs. ... Il n'y a pas de pauvres, de riches, de Tahitiens, de Français, nous sommes un en Christ » (culte à Faa'a). Et dans toutes les assemblées, on chante « Nous voici réunis, comme une famille, et nos mains sont unies ... »

Engagés dans l'évangélisation et partisans d'une Eglise ouverte et missionnaire, les pasteurs ne pouvaient que déborder du cadre communautaire chinois que la majorité des dirigeants d'Alléluia entendaient préserver. Dès leur arrivée, ils ont été confrontés, au sein d'Alléluia, à un groupe qui « voulait un pasteur chinois qui parle le hakka » et qui était entré en contact avec un mouvement d'inspiration chrétienne : l'Eglise du Nouveau Testament, dirigée par celui qu'elle considère comme l'Elie annoncé par l'Ancien Testament, Elie Hong, installé sur le mont Shuanlien Ku (« mont Sion ») de Taiwan. Ce groupe a donné naissance, en 1981, à l'Eglise de Tahiti du Nouveau Testament.

A partir de 1974, « ça continue à s'ajouter, des Chinois, des Tahitiens, ça grandit. Dans le conseil d'administration, c'est des Chinois,

..., ils ont peur que l'Eglise grandisse et, comme il y a des élections tous les ans, ils ont peur qu'un jour la majorité sont des Tahitiens, qui vont prendre le pouvoir » (un ancien dirigeant).

En 1982, Louis Levant, qui a succédé à Roger Albert comme Pasteur de l'Eglise, est licencié par le conseil d'administration de l'Eglise Alléluia et entreprend alors la mise en place d'une autre Eglise pentecôtiste, en regroupant la grande majorité des anciens fidèles d'Alléluia : des Chinois, des Polynésiens touchés par l'évangélisation.

Les tensions vécues par la communauté chinoise, entre une intégration souvent souhaitée - et largement réalisée - à la société polynésienne et une assimilation qu'elle redoute, se sont exprimées à travers des sentiments ambivalents, semblables à ceux observés par Nicole Constable dans les années 80, au sein d'une Eglise protestante hakka de Hong-Kong :

« The members of the church are torn between wanting to attract new members and keeping Shung Him Tong a Hakka church. As one older male board member said, "it goes against the teaching of Jesus Christ to conduct the sermon in Hakka and thereby exclude other people who might want to join our church". But the same man, on a different occasion, revealed his ambivalence by stating with pride, "Ours is not like the others churches; ours is a Hakka church". »(1998 : 83)

En outre, les conditions mêmes du succès d'une Eglise protestante chinoise - suivant le principe très pragmatique qui veut que « the more prosperous the church, the more people it will attract » (Constable 1998 : 81) - étaient incertaines : une Eglise exclusivement chinoise pouvait-elle réellement prospérer ? Ne valait-il pas mieux s'associer aux dirigeants des Assemblées ? Le groupe protestant chinois de Béthel s'est ainsi trouvé divisé en quatre Eglises, qui sont autant de représentations de l'identité chinoise chrétienne au sein de la société polynésienne : la paroisse de Jourdain, l'Eglise Alléluia, l'Eglise de Tahiti et les Assemblées de Dieu.

2.2. UNE « NOUVELLE FAMILLE » : LES ASSEMBLEES DE DIEU

Les pasteurs français sont rejoints par deux missionnaires, envoyés par les Assemblées de Dieu françaises et américaines. Un point de



méthode sépare les Américains des Français : Pour les premiers, l'établissement d'une mission suppose la création d'une structure de formation, d'une école biblique d'où sortiront les premiers pasteurs autochtones. Pour les seconds, les futurs pasteurs sont formés par le pasteur de l'assemblée dont ils sont membres.

En 1982, la mission américaine établit sa propre association à Faa'a, qui donne naissance à l'Eglise Bonne Nouvelle, directement rattachée à la direction des missions des Assemblées de Dieu américaines, basée à Springfield (Missouri). Tandis que les Assemblées de Dieu françaises créent trois Eglises à Tahiti - à Papeete, à Taravao (presqu'île de Tahiti, en 1983), puis à Tiarei (sur la côte est, en 1997) - et s'implante dans la plupart des îles de la Société³, l'Eglise Bonne Nouvelle rencontre de graves difficultés : A partir de 1987, plus aucun missionnaire américain n'obtient de visa pour la Polynésie française. L'Eglise est prise en main par un jeune pasteur tahitien, finalement écarté en 1997.

Cette même année, les Assemblées de Dieu de Polynésie française deviennent autonomes vis à vis de la métropole et Louis Levant, devenu président de l'Eglise, obtient des Assemblées de Dieu américaines l'envoi d'un missionnaire à la Bonne Nouvelle, puis l'intégration de l'Eglise de Faa'a aux Assemblées de Dieu de Polynésie française, célébrée officiellement le 17 septembre 2000.

3. Les Assemblées de Dieu de Polynésie française aujourd'hui : une Eglise transculturelle.

Quelle est aujourd'hui la place de cette Eglise pentecôtiste dans le champ religieux polynésien ? Son influence croissante tient autant aux conversions obtenues dans plusieurs îles qu'à la diffusion de son message au sein de la société polynésienne, en particulier dans le monde protestant traditionnel.

3.1. PENTECOTISME ET MODERNITE : EVOLUTIONS ECONOMIQUES, SOCIALES ET DEVELOPPEMENT DES ASSEMBLEES

La Polynésie française comptait, au dernier recensement de 2002, 245 000 habitants, dont 40% avaient moins de 20 ans. Une population inégalement répartie en cinq archipels : plus des trois quarts des Polynésiens vivent aux Iles du Vent (Tahiti et Moorea) et 70% sur la seule île de Tahiti. 30 300 personnes vivent aux Iles Sous le Vent, 15 800 aux Tuamotu-Gambier, 8500 aux Marquises et 6 300 aux Australes.

Dans les « îles éloignées » (c'est-à-dire tous les archipels hors les îles de la Société), l'appartenance religieuse est très homogène : les Australes sont à 80% protestantes, les Marquises à 90% catholiques. A de rares exceptions près⁴, cette forte territorialisation des identités religieuses, dans de petites îles où la religion structure pour une très large part la vie sociale, en a fait un repère identitaire fort : pendant longtemps, l'identité insulaire s'y confondait avec une appartenance religieuse, et la communauté avec son Eglise. L'évolution économique et sociale du territoire, l'émigration vers Tahiti et la dispersion progressive des appartenances religieuses tendent aujourd'hui à fragiliser ce modèle traditionnel.

Mis à part quelques correspondants isolés dans les Tuamotu et deux assemblées récemment ouvertes à Nuku Hiva (Marquises) et Rangiroa (Tuamotu), le pentecôtisme s'est peu implanté en terres catholiques, où le christianisme charismatique est souvent présent à travers le renouveau charismatique de l'Eglise catholique. Il n'existe pas non plus dans les Australes. En revanche, des assemblées se sont créées dans la plupart des Iles Sous le Vent, où le protestantisme est dominant.

On peut voir ici une corrélation, souvent soulignée, entre certaines formes de modernité et l'adhésion au pentecôtisme : Destabilisés par l'évolution rapide de leur société, par la dispersion des repères traditionnels, les convertis trouveraient dans l'adhésion au pentecôtisme les moyens d'une « recollection du sens » (Hervieu-Léger 2001 : 96), en s'inscrivant dans une trajectoire qui, des ténèbres du péché à la nouvelle naissance, redonne un sens global à leur vie et à leur existence quotidienne.

En effet, les Iles Sous le Vent, à l'exception de Maupiti (où les Assemblées de Dieu ne sont pas présentes) sont engagées depuis plusieurs années dans un processus de modernisation essentiellement lié au développement du tourisme. Cette évolution est ancienne à Bora Bora, où l'implantation massive d'hôtels a déstabilisé l'organisation sociale et les solidarités traditionnelles, par la vente des terres, la généralisation d'un salariat de petits métiers (service, ménage, entretien) et la hausse du coût de la vie. Elle date d'une vingtaine d'années à Raiatea, l'île la plus peuplée de l'archipel qui est devenue un pôle économique, administratif et hospitalier important. Elle est plus récente à Huahine et Tahaa, qui ont connu ces dix dernières années un développement de l'activité touristique et l'extension progressive d'un mode de vie occidentalisé.

Toutefois, la chronologie des implantations d'Eglises ne suit pas mécaniquement le rythme des transformations économiques et sociales de ces îles. Elle dépend en premier lieu de circonstances jugées favorables à l'évangélisation : la présence d'un converti (qui a rencontré les Assemblées à Tāhiti ou ailleurs, avant de retourner dans son île natale) ou de sa famille sur l'île, l'opportunité d'un logement ou d'un terrain, etc.

A Moorea et surtout à Tahiti, vers laquelle convergent les migrants des archipels, le mode de vie est marqué par l'urbanisation de Papeete et ses environs, une importation et une consommation de masse, le salariat et la présence massive de fonctionnaires, métropolitains ou locaux, dont les revenus sont majorés de 1,84. Cette société doit son existence avant tout à l'implantation en 1962 du centre d'expérimentation du Pacifique (CEP)⁵ sur les atolls de Fangataufa et Moruroa et aux transferts financiers qui ont depuis suralimenté l'économie polynésienne.

A Tahiti, l'offre religieuse est très diverse et les appartenances très dispersées. Les deux grandes Eglises dominantes (environ 40% chacune), côtoient des Eglises mormones (Eglise de Jésus-Christ des saints des derniers jours, autour de 7% et l'Eglise sanito⁵, 3%), adventiste (6 %), les Témoins de Jéhovah (entre 1 et 3 %) ainsi que plusieurs mouvements d'inspiration chrétienne ou ésotériques.

La recherche de la « vraie » ou de la « bonne » religion se traduit pour beaucoup de Tahitiens par des adhésions successives à plusieurs Eglises et parfois par la participation simultanée à plusieurs cultes, une démarche liée à une religiosité, une croyance diffuses en mal de formes d'expression collectives pertinentes et « efficaces ». Cette recherche repose en outre sur l'idée assez répandue dans la société polynésienne qu'il faut croire, la question étant de savoir comment, selon quels rites et dans quelle institution.

Ces itinéraires religieux plus fluctuants peuvent être lus comme l'un des signes d'une mutation plus large de la société polynésienne : le passage d'un mode de relations sociales communautaire, très proche de la « communalisation » wéberienne⁶ à une société plus individualisée. Mais cette évolution ne marque pas réellement « le temps de la disparition graduelle des relations communautaires » (Laville 1997 : 65) : elle entraîne, plutôt qu'une disparition des communautés, une reformulation des appartenances communautaires. Et ce sont les individus eux-mêmes, qui par leur adhésion, font vivre ces nouvelles communautés, alors qu'ils venaient autrefois au monde comme membres évidents d'une communauté « naturelle ».

Indéniablement, la dispersion des appartenances religieuses, tout comme la progression de l'influence pentecôtiste, expriment cette reformulation contemporaine des appartenances et l'émergence d'une religion choisie plus qu'héritée.

3.2. L'INFLUENCE DU PENTECOTISME : BAPTISES, SYMPATHISANTS ET PROTESTANTS CHARISMATIQUES

Mesurer plus précisément le poids des Assemblées de Dieu dans la société polynésienne ne peut se faire sans une réflexion méthodologique préalable. La méthode la plus courante consiste à comptabiliser les baptisés. Mais la pratique et la signification du baptême varient très nettement selon les Eglises : les catholiques et l'EEPF baptisent les enfants, ce qui pour les pentecôtistes est contraire aux prescriptions de la Bible. C'est cette opposition du « vrai » baptême au baptême traditionnel protestant qui crée, au sein des familles où protestants et pentecôtistes coexistent, les plus fortes tensions. Les Assemblées de Dieu distinguent en outre deux types de baptêmes :



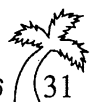
1. Le « baptême d'eau » (par immersion) qui est vécu comme « un engagement vis à vis des autres » et marque l'entrée officielle dans la communauté des « frères et soeurs en Christ » (qui seuls peuvent communier lors de la Sainte Cène). Au 31 décembre 1999, les Assemblées de Dieu comptaient 1021 fidèles ayant reçu ce premier baptême.

Pour beaucoup, la conversion est suivie d'une difficile confrontation avec « le monde » : le milieu de travail, notamment pour ceux qui travaillent dans la restauration et l'hôtellerie, le milieu social, le quartier, les relations nouées autour de la consommation d'alcool ou de drogue. Une fidèle de Moorea raconte : « Après l'évangélisation, on a tout rangé, plus personne ne vient. Avant, ici, c'était carrément dans le monde, il y avait tout [alcool, drogue, musique]. Ils ne viennent plus. Avant, on avait beaucoup d'amis Ils ne viennent plus, même la famille de mon mari, même pour parler. On n'a plus d'amis, seulement dans le Seigneur, plus dans le monde. »

Le converti n'est plus « du monde » : sa vraie maison est « là-haut », c'est « la maison du Père », car il a désormais « l'assurance de son salut ». Mais, s'il n'est plus « du monde », il est encore « dans le monde » comme « envoyé de Dieu », ce qui implique qu'il concoure activement à propager la parole, la foi pentecôtistes et qu'il obtienne les conversions de ses proches, famille, amis, collègues de travail, et au-delà. Car « celui qui ramène un pécheur du chemin où il s'égarait lui sauvera la vie » (Jacques 5 : 20, cité par une fidèle de Faa'a).

2. Le baptême du Saint Esprit. Le prosélytisme pentecôtiste passe par la manifestation des dons de l'Esprit, ou *charismata*, énumérés par Paul (1 Corinthiens 12), en particulier le parler en langues, la prophétie et le don de guérison. L'usage de ces dons est ouvert au chrétien qui reçoit le « baptême dans le Saint Esprit », « moment où l'âme de manière soit consciente soit inconsciente, s'abandonne entièrement à la pénétration divine » (Brandt-Bessire 1986 : 113).

Ce second baptême est une étape essentielle car elle distingue parmi les fidèles ceux qui peuvent être appelés à remplir un ministère. « C'est comme une puissance qui nous remplit et sans cette puissance, on ne peut pas atteindre le niveau que le Seigneur veut qu'on atteigne,



aller en ville par exemple et parler à une personne du Seigneur. ... Le jour où j'ai reçu ce revêtement de puissance, plus rien ne m'a empêché de parler de Jésus » (Papeete).

Le baptême du Saint esprit, manifesté par un parler en langues, ouvre la possibilité d'accéder à des responsabilités dans l'Eglise en même temps qu'il permet d'aspirer à l'exercice des autres dons spirituels. L'ascension au sein de l'Eglise peut ainsi être lue simultanément comme une progression spirituelle. Au 31 décembre 1999, les Assemblées de Dieu polynésiennes recensaient 571 de ces baptisés, soit 56% des simples baptisés, une proportion importante qui exprime un fort engagement des baptisés dans l'Eglise et dans les actions, collectives ou individuelles, d'évangélisation.

Ce prosélytisme amène dans les Eglises de très nombreuses personnes, venues d'abord par curiosité, à l'occasion d'évangélisation, invités par des parents, des amis ou des collègues de travail, et qui, parfois, assistent ensuite régulièrement aux cultes et réunions. Cette troisième catégorie, est estimée, toujours fin 1999, à 404 personnes. Ce sont les futurs baptisés, qui sont d'ores et déjà largement intégrés à une assemblée. Enfin, les enfants participant à l'école du dimanche sont évalués à 352.

Quels enseignements peut-on tirer de ces chiffres ?

- Même en additionnant baptisés et « réguliers », les Eglises pentecôtistes représentaient fin 1999 à peine 1% de la population adulte polynésienne. Mais c'est oublier tous ceux qui, pour un temps plus ou moins long, ont fait partie d'une assemblée, avant de « se refroidir ». Qu'ils reviennent, s'éloignent de toute appartenance religieuse ou retournent dans leur Eglise d'origine, ils contribuent à la diffusion progressive des croyances et des pratiques pentecôtistes dans la société polynésienne.

- La croissance des Eglises pentecôtistes est très forte. Les fidèles étaient 750 en 1992, 1425 en 1999.

- Enfin, il faut prendre en compte, au-delà des fidèles, l'influence du mouvement pentecôtiste sur les Chrétiens de Polynésie. Les campagnes



d'évangélisation attirent des foules importantes, tout comme le week-end annuel de célébration de la Pentecôte. La radio pentecôtiste, te vevo o te tiaturira'a (« L'écho de l'espoir ») touche un public beaucoup plus large que les seuls fidèles des assemblées : entre 4400 et 7700 auditeurs fidèles tout au long de la semaine⁷.

En outre, en 1985 puis en 1986 et 1987, le protestantisme charismatique est allé à la rencontre des jeunes protestants de l'EPPF, par le biais des missions d'évangélisation du mouvement international Youth With a Mission (YWAM). « En 1985 », raconte un membre de l'EPPF, « c'est l'Eglise évangélique qui les a invités. J'ai tout de suite vu la différence, de liberté dans la prédication, dans l'enseignement. » Évangélique et interdénominationnelle, YWAM est présente dans plus de 130 pays et contribue à la diffusion d'un protestantisme charismatique, ouvert aux expressions culturelles et peu institutionnalisé, en mobilisant des jeunes de toutes origines. Surtout implantée à Fidji, Tonga et Samoa, elle s'adresse aux chrétiens « nés de nouveau », mais aussi à tous ceux – notamment les membres des églises chrétiennes historiques – à qui elle entend insuffler une dynamique de « Réveil ». C'est pourquoi, comme le remarquait en 1994 M. Ernst, « Even the areas where Christianity is well-established, such as the Pacific Islands, are seen by YWAM as a field for mission » (Ernst 1994 : 103-104). En Polynésie française, beaucoup des jeunes touchés lors de ces évangélisations ont ensuite rejoint les Assemblées de Dieu, tandis que quelques autres, restés au sein de l'EPPF, formaient à Papeete un groupe de prière charismatique. Ce groupe protestant charismatique est, jusqu'à aujourd'hui, pour les fidèles déçus de l'EPPF ou pour ceux qui recherchent les manifestations du Saint Esprit, un lieu d'échanges avec les différentes tendances du pentecôtisme, en Polynésie et au-delà.

4. « C'est ta présence, Seigneur, que je veux » : Foi et expérience dans les Eglises pentecôtistes

Beaucoup de convertis expliquent qu'en assistant pour la première fois à un culte pentecôtiste, ils ont aussitôt ressenti « la présence de Dieu » :

« Ce que j'ai remarqué de particulier..., je vois que la différence, c'est la présence vraiment de l'Esprit de Dieu dans ce lieu, à travers des hommes et des femmes qui aspirent vraiment à se rapprocher de lui. C'est une autre forme de louange, de prédication, de chants. » (Papeete)

« La première fois que je suis venu, j'ai commencé à sentir une chaleur, une présence, à me sentir bien et en même temps je me sentais sale. J'avais l'impression d'être dans un lieu saint, que tout le monde était saint, j'entendais une voix intérieure qui disait : " je suis là, je t'aime, je t'accepte tel que tu es". » (Faa'a)

L'expérience personnelle d'un Dieu présent, proche, est au coeur des pratiques et des croyances pentecôtistes. Le déroulement des cultes et la théologie rejoignent ici les attentes culturelles de ceux qui, d'Eglise en Eglise, recherchent le « vrai » Dieu, la certitude de son existence à travers des signes visibles.

4.1. LOUANGE, ADORATION ET MESSAGES

Le culte débute par une série de chants « de louange », dont le rythme marqué incite les fidèles à taper dans les mains, tandis que les paroles, projetées sur un écran, soulignent la joie de se retrouver « dans la maison du Seigneur », d'être « en famille » ou encore de « marcher avec Jésus ». Un orchestre, toujours sonorisé, plus ou moins grand selon les Eglises, joue devant les fidèles. L'animateur utilise lui aussi un microphone et fait le lien entre les chants, par des formules très simples (par exemple : « oui, c'est vrai, nous sommes ses fidèles brebis et ce matin, nous voulons encore lui dire « Seigneur.... ») et maints « Amen » et « Alléluia ».

Cette première période qui vise, selon un animateur « à mettre les gens dans le bain », laisse place à des chants plus lents « d'adoration »,



au cours desquels les fidèles tendent les bras (ou simplement le bras droit), dans un geste qui exprime clairement leur volonté de recevoir « Sa » présence ou de « chercher la face de Dieu ». ⁸

Comme l'a noté N. Dubleumortier, « en liturgie, le chant et sa répétition créent un sentiment d'enthousiasme non seulement pour le croyant, mais aussi pour toute la communauté » (1997 :123). Cet enthousiasme, cette tension se libèrent ensuite par des prières « d'exhortation », murmurées par tous et adressées à haute voix par quelques uns. Prières d'adoration, de louange et de remerciement, marquées par la répétition, qui insistent sur le moment vécu - « nous voulons te dire Seigneur, combien ta présence nous fait du bien ce matin » - et rappellent ce que Dieu fait pour « son peuple » et « dans nos vies ». C'est le cœur qui parle - « je veux t'apporter toute la reconnaissance de mon cœur » - et c'est l'amour de Dieu qui est exalté, amour parfois explicitement assimilé à l'amour paternel (« tu es un père, un papa pour nous »), un amour « fidèle », « qui ne change pas ».

La musique jouée et l'enthousiasme manifesté contrastent avec les formes traditionnellement admises du recueillement religieux, qui sont encore largement respectées par l'EEPF en particulier. Comme l'a observé E. Olson à Tonga, les membres d'autres Eglises, en particulier les plus âgés « *often argue that the Pentecostal style of music fails to create the proper attitude of spirituality within the listener* » (Olson 2001 : 15). Le zèle des missionnaires du 19^{ème} siècle dans leur combat contre les anciennes croyances a en effet institué des interdictions et des prescriptions qui pour la plupart restent de vigueur aujourd'hui : pas de fleurs, pas d'instrument de musique polynésien, des vêtements blancs pour la Sainte Cène.

Vient ensuite le moment de la Sainte Cène, au cours duquel intervient le plus souvent le parler en langues comme « parole de prophétie » : un message, reçu du Saint Esprit dans une langue inconnue, et qui devra être interprété. Ce « don de l'Esprit » conjugue ainsi spontanéité et encadrement collectif : le parler en langues n'a de valeur que s'il est suivi d'une interprétation. Pour parler en langues pendant un culte, il faut donc être deux : l'un transmet le message sans le comprendre,

l'autre interprète cette parole soufflée par le Saint Esprit pour que l'assemblée soit « édifiée ».

Ces messages jouent un rôle essentiel, en permettant d'articuler la dimension collective du culte, vécu comme un moment de communion, et une foi individuelle, une relation intime avec un Dieu personnel : tout comme les prédications, ces messages doivent « toucher le coeur » de ceux à qui ils sont « adressés » et qui se reconnaîtront (ou que l'on reconnaîtra). Un homme qui hésitait encore à se baptiser dit ainsi que pendant deux mois, chaque fois qu'il allait à l'Eglise, il recevait des messages. « Il y a eu un message, c'était "qu'est-ce que tu attends ?" » et il a su que c'était pour lui. Le message ci-dessous est très représentatif de ce type de communications :

« Je suis El Chadaï, ton Dieu, j'ai parlé à ton coeur ce matin, tu sais que cette parole t'est adressée. Dieu t'a vu dans ta détresse, dans ta repentance, ce matin c'est le jour de grâce, Dieu va déverser en toi sa puissance, son amour et sa paix » (culte à Taravao).

En outre, le parler en langues, constitué « d'énonciations non admissibles socialement », concourt à ce que « le monde religieux, tel qu'il est vécu dans l'Eglise, s'oppose radicalement et volontairement au monde tout court » (Dubleumortier, 1997 : 21). Il contribue donc à accentuer la distinction entre l'Eglise, les fidèles et ceux qui « sont restés dans le monde », qui « ne sont pas sauvés ». C'est d'ailleurs l'élément qui suscite le plus d'incompréhension voire d'hostilité parmi les membres des autres Eglises polynésiennes : dans les premières années de l'implantation pentecôtiste, on disait chez les protestants de l'EEPF que « c'était le diable » qui se manifestait lors des cultes.

Après les prières et la manifestation des dons, les chants reprennent brièvement et vient le moment des annonces (les activités de la semaine, les prières pour les malades) et de l'offrande, avant de laisser la place au pasteur pour une longue prédication (plus d'une heure). Enfin, c'est la séance d'imposition des mains (« l'appel ») pour ceux qui espèrent une guérison divine, ou qui ce jour-là « ont accepté Jésus dans leur coeur ». Ce double appel, à ceux qui veulent la conversion et/ou la guérison souligne un point essentiel : au-delà du seul mal physique, la



guérison pentecôtiste concerne aussi tous les aspects de la vie, matérielle et spirituelle. Maladie et péché sont largement liés, guérison et conversion se rejoignent. C'est ce qui distingue l'imposition des mains pentecôtiste des techniques pratiquées par les *tahu'a*, guérisseurs polynésiens d'origine pré-missionnaire, auxquels beaucoup de Polynésiens ont recours encore aujourd'hui, sans pour autant « croire » (compris au sens de « rendre un culte ») aux esprits ainsi invoqués.

4.2. UN DIEU VIVANT

« Le Livre des Actes, les chapitres 1 et 2 en particulier, constituent le fondement de la foi et de la pratique pentecôtistes » (Brandt-Bessire 1986 : 176). « L'effusion de l'Esprit Saint », expérience fondatrice de l'ensemble du christianisme charismatique, structure la spiritualité des Assemblées, orientée vers l'expérimentation de « Sa » présence : en participant aux cultes, aux réunions, aux groupes d'activité ; en recherchant le bénéfice ou l'exercice des dons de l'Esprit ; en étudiant intensivement la Bible, Sa parole vivante, qu'on ne peut comprendre qu'« en Esprit ». La lecture pentecôtiste de la Bible se veut littérale, le principe protestant de la *sola scriptura* étant compris comme le devoir de lire la Bible « sans rien ajouter ni retrancher ». La question essentielle n'est pas de savoir « comment comprendre la Bible » mais « ce que dit la Bible ». L'Ancien Testament montre que Dieu peut aider puissamment son peuple, le Nouveau Testament que Jésus peut intervenir dans la vie de chacun.

Le Livre des Actes, c'est aussi le récit des premières conversions, de la première communauté chrétienne. Tout ce que Jésus a fait aux temps bibliques, les pasteurs expliquent qu'il peut le faire aujourd'hui et cette Eglise née de l'effusion de l'Esprit Saint à la Pentecôte, c'est aujourd'hui et maintenant, les Assemblées de Dieu. Une lecture qui rejoint en partie l'interprétation de la Bible dans la tradition protestante polynésienne, basée sur la recherche des concordances entre les récits bibliques et la vie quotidienne, sur une actualisation constante des récits et messages bibliques (Fer et Malogne, 1996, 2000). Un Dieu vivant, une communauté qui revit les premiers temps du christianisme, ces deux éléments rencontrent un réel écho dans les attentes culturelles des Polynésiens.

4.3. UNE VIE CHRETIENNE

Plusieurs fidèles insistent sur le fait que, pour recevoir l'Esprit Saint, il faut s'abandonner à Dieu. Le Chrétien qui « naît de nouveau » abandonne son ancienne personnalité pour une nouvelle identité, une nouvelle vie « en Christ ». De façon paradoxale, cette remise de soi « entre les mains du Seigneur » apporte aux fidèles une plus grande confiance en eux-mêmes (vécue comme une confiance en Dieu). Ils se repentent de leur vie passée et changent de vie, s'engagent dans une « vie chrétienne ».

Cette vie est marquée par un temps important passé à l'Eglise, dans la lecture quotidienne de la Bible et la prière, par de nouvelles fréquentations - les frères et soeurs chrétiens - ainsi que par la mise en pratique des préceptes de la Bible. Les membres de l'Eglise Bonne Nouvelle par exemple se réunissent le mercredi soir (études bibliques), le vendredi soir (prières) et le dimanche matin (9h à 10h : études bibliques ; 10h à 12h : culte). D'autres réunions peuvent s'y ajouter, pour les membres du conseil local, les monitrices, les groupes de prière, la radio, les campagnes d'évangélisation, les visites aux malades, l'entretien de l'Eglise... Finalement, la vie d'Eglise occupe une grande partie du temps libre de la semaine.

C'est dans l'Eglise que l'on se choisit des amis, surtout lorsque le converti se trouve isolé au sein d'un environnement familial et social devenu hostile. « Avons-nous dans l'Eglise quelqu'un à qui nous confier ? » demande le pasteur d'Orovini, car « c'est triste si les croyants doivent trouver des amis parmi les inconvertis » (culte du 1^{er} avril 2001).

La vie chrétienne, c'est enfin la présence et l'intervention de Dieu dans la vie quotidienne, pour résoudre les problèmes matériels et comme ultime soutien dans les épreuves. Une fidèle de Faa'a témoigne lors d'un culte : « j'ai perdu mon chéquier à l'arrêt de truck ... A midi, une dame m'a appelée : « j'ai votre chéquier ». J'ai dit "Alléluia ! Le Seigneur est vivant". » Une autre femme a cherché du travail pendant trois ans, une période difficile, mais elle et son mari ont « décidé de ne pas abandonner le Seigneur, de mettre dans sa main, on a jeûné des mois et des mois ». Et finalement, « le Seigneur est intervenu ».

5. Parcours de conversion

Au cours des cultes, il est fréquent que la prédication soit précédée d'un témoignage, où le converti relit son parcours individuel au regard de sa nouvelle identité chrétienne, livrant un récit exemplaire qui, ainsi « mis en intrigue », « fonde un prosélytisme du témoignage » (Henry 1998). D. Hervieu-Léger, quant à elle, rapproche ce type de récit, « genre littéraire passablement stéréotypé », du « long et difficile cheminement vers l'illumination » décrit par Saint Augustin dans ses *Confessions*. (1990 : 218).

L'importance donnée dans les assemblées aux témoignages individuels des convertis vise à démontrer que Dieu peut intervenir et transformer des vies, ramener dans « la bergerie » les brebis les plus égarées. Les récits de conversion recueillis en dehors des narrations publiques montrent en quoi la conversion au pentecôtisme, en répondant à des incertitudes identitaires, culturelles et sociales, peut donner une nouvelle cohérence à des vies déboussolées.

5.1. LA FIN DU TEMPS TAURE'ARE'A

Pour beaucoup, la conversion marque la fin de la période *taure'are'a* (« temps des amusements »), période d'adolescence qui n'est pas directement liée à l'âge et où dominent l'insouciance, la liberté sexuelle, l'irresponsabilité sociale et la multiplication d'expériences plus ou moins risquées. « La nature humaine veut qu'on s'amuse avant de s'établir, dit-on » et ce temps ne prend fin que lorsque les « jeunes » « s'intéressent à des choses plus substantielles et leur mentalité change, passant d'une insouciante gaieté à une vision plus sérieuse ; ils prennent le sens de leurs responsabilités. Ce changement d'attitude définit le passage de l'adolescence à la maturité » (Hanson 1974 : 10).

Avant de se convertir, il faut « régulariser » : « A l'étude le dimanche matin, la première question de Roger Albert, ça a été "est-ce que tu es mariée ?" J'ai dit non. "Eh bien, regularise" ... Mon mari a dit "voilà autre chose", je lui ai dit : "ou on régularise ou je vais chez mes parents, comme ça je pourrai aller vers Jésus" ». (Papeete)

Le pasteur protestant O. Bauer remarque que dans l'EPPF la confirmation intervient tardivement et fonctionne finalement « comme le rite qui vient clôturer la période de taure'are'a » (Bauer 1999 : 208). La vision pentecôtiste de cette période est beaucoup moins tolérante et rejoint plutôt ce qu'écrivait Saint Augustin : « J'ai parfois brûlé, en effet, dans mon adolescence, de m'assouvir de plaisirs inférieurs, et j'ai osé m'épanouir en amours variées et sombres ; mon aspect s'y est flétri, et je suis devenu pourriture à mon propre égard, et en voulant plaire aux yeux des hommes » (*Confessions*).

C'est en particulier le cas des hommes, tandis que les femmes doivent surtout faire face à des grossesses non désirées. Un pasteur : « J'avais des fréquentations avec les jeunes de mon quartier, j'ai un peu glissé vers une vie de jeune, profiter de la vie ... j'étais style voyou, délinquant ». Et « le Seigneur est entré dans ma vie, ma vie a changé, je n'ai plus envie des boîtes de nuit, des gros mots ».

Là où l'Eglise protestante intègre le fait culturel polynésien en l'inscrivant dans un cheminement normal, l'Eglise pentecôtiste en fait une compromission avec le péché et les forces du Mal, une page qu'il faut effacer. Cette opposition reflète bien l'incertitude d'une société où se maintiennent des comportements traditionnels dont l'inadéquation avec la modernité (le système scolaire, la répression policière de la délinquance, notamment) est source de réels dysfonctionnements.

C'est pourquoi le passage de cette vie condamnable mais socialement tolérée à la re-naissance, qui suppose la mise à distance des anciennes relations, de ceux « qui n'ont pas changé », qui « sont restés dans le monde », est semé d'obstacles, de mises à l'épreuve, de chutes : « ce n'est pas une vie toujours en rose, quand on est chrétien, il y a plus de combats, des tentations, il faut lutter » (Papeete).

5.2. DES FILIATIONS INCERTAINES

La définition des liens familiaux se trouve elle aussi fragilisée par la confrontation entre un modèle culturel et la transformation du contexte social dans lequel il continue de fonctionner. L'adoption d'enfants au sein de la famille élargie, les *fetii*, pratique fréquente en Polynésie française, pose aujourd'hui plus de problèmes qu'elle n'en posait hier, lorsque la communauté familiale se trouvait rassemblée sur



une même terre ou à proximité les uns des autres. Dans le même temps, l'unité de la famille, restreinte ou élargie, est fragilisée par la dispersion des appartenances religieuses.

La conversion au pentecôtisme rejoint très souvent un questionnement identitaire autour de deux thèmes récurrents : les relations entre parents et parents-enfants, et la coexistence dans une même famille de plusieurs confessions religieuses.

Adoptés par des *fetii* ou victimes d'une mésentente entre leurs parents, plusieurs convertis disent n'avoir pas connu l'amour dans leur enfance et l'avoir cherché par la suite, jusqu'à leur rencontre avec Dieu. Ce manque d'amour se double très souvent d'une incertitude sur la filiation religieuse : Un père catholique et une mère protestante, par exemple, doivent déterminer (sous l'œil vigilant de leurs familles) selon quel critère ils vont « se partager » les enfants au moment du baptême. Le caractère arbitraire de cette répartition rappelle que deux possibilités étaient théoriquement offertes et en même temps, changer de religion équivaut à renier son père ou sa mère. Dans plusieurs témoignages, l'enfant est inscrit à l'école catholique mais assiste aux cultes et à l'école du dimanche des protestants.

5.3. « CE N'EST PAS CHANGER DE RELIGION »

Les convertis pentecôtistes sont nombreux à avoir « essayé » plusieurs Eglises après avoir quitté celle qui leur avait été assignée par leurs parents. La diversité de l'offre religieuse, en particulier à Tahiti, favorise, comme on l'a vu, ce type de comportements.

Lorsqu'on reprend leurs trajectoires, c'est le passage du protestantisme traditionnel au pentecôtisme qui est de loin le plus fréquent. Dans un premier temps, le pentecôtisme apparaît en effet comme une autre forme de protestantisme, surtout si le converti a fréquenté le groupe de prière charismatique ou Youth With a Mission. C'est « la même parole », simplement « dans l'Eglise protestante, c'est pas le même plan de travail, le protestant, il prie mais il ne met pas en pratique, c'est ça la différence, ici on parle et on pratique » (Moorea). Les pasteurs comme les fidèles insistent sur l'idée qu'entrer dans les Assemblées de Dieu, « ce n'est pas changer de religion, mais changer de chemin ». « Je n'ai pas changé d'Eglise », dit un ancien membre de

l'EEPF, « la vraie Eglise de Dieu, ce sont ceux qui sont avec Dieu. Je change de doctrine, pas d'Eglise, on proclame toujours Jésus ».

Des témoignages évoquent en outre des déceptions ou des malentendus qui poussent des protestants jusque là fidèles à quitter l'Eglise :

- A 17 ans, M. était monitrice dans une paroisse de l'EEPF. « Par curiosité », elle assiste à des réunions adventistes. Le pasteur l'apprend et l'exclut du monitorat. Elle attend pendant six mois puis entre chez les Adventistes, avant de rejoindre les Assemblées de Dieu.

- Une femme de Moorea : « En restant à l'hôpital, j'ai besoin de quelqu'un pour faire la prière. Le pasteur n'est jamais venu. Il n'y a que ma copine (pentecôtiste) qui appelle ma fille pour avoir des nouvelles ... Dans la paroisse, ils savaient que j'allais entrer à l'hôpital, personne n'a voulu me voir pour faire une prière, alors que pour la collecte ou le cinéma, ils sont capables de venir. Quand j'ai vu ça, j'ai pleuré ».

Le passage du catholicisme au pentecôtisme est quant à lui freiné d'une part par l'opposition des doctrines - en particulier la place accordée à la Vierge Marie - d'autre part par le fort développement depuis les années 1980 du renouveau charismatique au sein de l'Eglise catholique polynésienne. Les groupes de prières du renouveau, aujourd'hui présents dans la quasi-totalité des paroisses, ont donné à l'Eglise catholique un nouvel essor, en Polynésie française comme ailleurs.

Le renouveau charismatique recherche lui aussi les manifestations du Saint Esprit par des « signes de guérison, de consolation, de foi » et exprime chez les catholiques « un goût nouveau, une soif pour la parole de Dieu », un retour à l'étude biblique. Un de ses animateurs explique que « le renouveau s'est manifesté dans une façon d'être plus vivante, les gens retrouvaient quelque chose d'avant, quand il y avait cette société conviviale, de contacts et ça s'est dégradé après le CEP, ici aussi on a vu arriver la société de consommation, le côté chacun pour soi, et quelque part la déshumanisation et finalement malgré tout l'argent les gens se rendaient compte qu'ils n'étaient pas plus heureux ». Ces explications valent aussi bien pour le mouvement charismatique protestant.



Conclusion : Efficacité et émotion

Les conversions au pentecôtisme en Polynésie française reposent toujours sur l'idée (consciente ou inconsciente) qu'il s'agit d'une religion efficace. Ce critère d'efficacité intervient pour beaucoup dans l'affirmation d'une certitude religieuse qui s'appuie, sur des formes d'évidence « vérifiées ». La guérison physique est un des signes les plus évidents, qui ne nécessite qu'une opération minimale de construction du sens : relier la guérison aux rites pratiqués par une personne autorisée (imposition des mains, prières) et à l'action d'une puissance divine (ce n'est pas cette personne autorisée qui guérit).

Guérison physique et morale se rejoignent le plus souvent : Dieu « guérit » des couples au bord du divorce, il « libère » de l'alcool, du tabac, de la rancune et « change les vies », c'est-à-dire les modes de vie. Ici, l'efficacité attribuée à la religion repose sur une remise de soi à Dieu, un acte de confiance paradoxal car c'est cet aveu d'impuissance qui permet au fidèle de reprendre en mains sa vie : « Il faut faire votre part de croire, en se repentant, en reconnaissant qu'on est pécheur et que par nos propres efforts nous ne pouvons être sauvés, qu'on ne peut rien sans Lui ... Et il y a une réunion qui m'a vraiment marqué : il faut ouvrir son coeur. J'ai dit "Seigneur, je veux changer de vie, je veux que tu changes mon coeur et si ta parole invite à ouvrir mon coeur, ce soir Seigneur viens dans mon coeur" » (Moorea).

Une opinion très répandue veut qu'une Eglise qui obtient de ses membres l'observation de règles de comportement strictes leur garantit l'obtention de bénéfices plus grands, qui peuvent être immédiats - par exemple, la religion mormone permet de sortir de l'alcoolisme - ou plus lointains - le sort des élus de Dieu ou de ceux qui sont « sauvés » après la mort et lors de l'établissement du règne de Dieu. Les Eglises pentecôtistes répondent bien à ce critère, la structuration de la vie personnelle autour du rythme des activités de l'Eglise et de règles de comportement précises (qui définissent ce que doit être « un Chrétien ») permet un changement de vie, validée par la communauté des « frères et soeurs » comme une présence effective de Dieu, « une vie en Christ ».

« Dieu est réel, réel en moi » dit un chant. Et il manifeste sa présence non seulement par ses interventions dans la vie quotidienne, mais aussi plus directement par des visions, des rêves, deux modes de communication avec le surnaturel qui occupent encore aujourd'hui une place importante dans la culture polynésienne. Dans les témoignages, ce que l'on rêve n'est que rarement vécu comme une action ou un voyage réels mais plutôt comme un message, sur un mode proche de la prophétie.

Les dons de l'Esprit qui se manifestent au cours des cultes attestent eux aussi de cette efficacité. L'émotion et la fraternité ressenties au sein de cette famille qu'est la communauté pentecôtiste ne sont pas, dans cette perspective, les raisons premières des conversions mais une des manifestations les plus attirantes de la présence du Saint Esprit, autrement dit un gage supplémentaire d'efficacité. Car selon le même principe qui veut qu'en « mettant sa confiance en Christ », on acquiert en fait confiance en soi, le réconfort apporté par la communauté à ses membres est attribué à la présence et l'action de Dieu.

Notes

¹ Celui des Algériens émigrés en France.

² Voir l'article de G. Malogne-Fer, « L'émergence d'une théologie de la libération au sein de l'Eglise évangélique de Polynésie française ».

³ La troisième assemblée est créée en 1984 à Huahine, les suivantes à Raiatea (1985), Moorea (1989) et Tahaa (1992). En 1999, une assemblée a été ouverte à Bora Bora.

⁴ C'est le cas notamment de l'île de Tubuai, dans l'archipel des îles Australes.

⁵ Eglise réorganisée de Jésus Christ des saints des derniers jours, également appelée communauté du Christ.

⁶ « La disposition de l'activité sociale » y est fondée « sur le sentiment *subjectif* des participants d'*appartenir à une même communauté* » (Weber 1971 : 78).

⁷ Enquête réalisée en 2000 par l'institut Louis Harris, citée par le bulletin d'information de RTV, septembre 2000.

⁸ Plusieurs chants incitent directement à lever les mains, par exemple : « Avec les mains levées/Je te bénis Seigneur... Mon cœur reconnaissant/s'élève jusqu'à Toi ».



Références bibliographiques

- BAUER O., 2000 : *Quand faire, c'est dire ! Les processus de ritualisation dans l'Eglise Evangélique de Polynésie française*, thèse de théologie, faculté de théologie de l'université de Lausanne.
- BONTE P. et IZARD M., 1992 : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P.U.F., Paris.
- BRANDT-BESSIRE D., 1986 : *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, labor et fides, Genève.
- CONSTABLE N., 1994, *Christian Souls and Chinese Spirits, a Hakka Community in Hong Kong*, University of California Press, Berkeley.
- DUBLEUMORTIER N., 1997 : *Glossolalie, discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*, L'Harmattan, Paris.
- ERNST M., 1994 : *Winds of Change, rapidly growing religious groups in the Pacific Islands*, Pacific Conference of Churches, Suva.
- FER Y., 2003 : « Les années 80 en Polynésie française : les premiers signes d'une modernité religieuse », in REGNAULT J.-M. (dir.) : *François Mitterrand et les territoires français du Pacifique 1981-1988*, éd. Les Indes savantes (Paris). P. 417-425.
- FER Y., 2005 : *Pentecôtisme en Polynésie française, l'évangile relationnel*, Labor et Fides, Genève.
- FER Y. et MALOGNE G., 1996 : « réflexions bibliques à Rapa, conversion au christianisme et conservation identitaire », Bulletin de la société des études océaniques n°272, Papeete. P. 69-74.
- FER Y. et MALOGNE-FER G., 2000 : *Tuaro'i, réflexions bibliques à Rapa, conversion et identité*, éditions Haere Po, Papeete.
- FER Y. et MALOGNE-FER G., 2002 : « Christianisme, identités culturelles et communautés en Polynésie française : modalités et enjeux de l'inculturation », *Hermès* n°32-33, avril. P. 355-365.
- HANSON A., 1974 : *Rapa, une île polynésienne hier et aujourd'hui*, société des océanistes n°33, Paris.
- HENRY C., 1998 : « Le discours de la conversion », journal des africanistes, tome 68, fascicule 1-2, Paris. P. 155-172.
- HERMANN B. and WEN FA Association, 1979 : *Histoire et portrait de la communauté chinoise de Tahiti*, Christian Gleizal éditions, Papeete.
- HERVIEU-LEGER D., 1990 : « Renouveaux émotionnels contemporains, fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in CHAMPION F. and HERVIEU-LEGER D. (dir), *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris.
- HERVIEU-LEGER D., 2001 : *La religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann Lévy, Paris.
- LAVILLE J.-L. and et SAINSAULIEU R., 1997 : *Sociologie de l'association, des organisations à l'épreuve du changement social*, Desclée de Brouwer, Paris 1997.
- LUTZ J. G. and LUTZ R. R., 1998 : *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity*, Studies of Modern China, M.E. Sharpe, New York.
- OSLON E., 2001 : « Signs of Conversion, Spirit of Commitment : the Pentecostal Church in the Kingdom of Tonga », *Journal of Ritual Studies*, volume 15, number 2, 2001. P. 13-26.
- ROBBINS J., 2001 : « Introduction : Global Religions, Pacific Island Transformation », *Journal of Ritual Studies*, volume 15, number 2, 2001. P. 7-12.
- SAYAD A., 1993 : « Naturels et naturalisés », *Actes de la recherche en sciences sociales* n°99, septembre 1993, Paris. P. 26-35.
- SIMON G., 1984 : *Religions minoritaires à Tahiti*, document non publié consultable aux archives de l'EPM, Papeete.
- WEBER M., 1971: *Economie et Société*, Plon, Paris.



Pentecostalism in French Polynesia: An Effective Religion for Uncertain Times

by Yannick Fer

The paper by Yannick Fer is a study of Pentecostalism in French Polynesia among the Christian Chinese communities in Tahiti. These Chinese immigrants, who came from China since 1864, came not from Christian homes but from Buddhists. They were the answer to the need for a labour force for the 'big plantations' of Atimaono, a coffee and cotton farm on Tahiti. Even after the failure of the plantation in 1873, many continued to flow into Tahiti in 2 major waves, between 1907 and 1914, and between 1921 and 1928.

Over the years, as they sought to make Tahiti home, many of the children of these Chinese immigrants were put into Protestant and Roman Catholic schools by their parents in order to grow up with Polynesian children and other nationals in Tahiti, and hoping for them to be successful later in life. Through these Christian schools many of these children came to know and learn of the Christian faith. And in their attempt to close the gap of 'otherness' between themselves and the people of Tahiti, many of these Chinese and their children gave up their Buddhist way of life and adopted the Christian faith, especially between the years 1917 and the latter half of the 1930s. But even that, together with the loss of their Chinese nationality when France recognized the Republic of China in 1964 and their choice to become French nationals in Tahiti, they felt they were still not yet being fully accepted by the Tahitians.

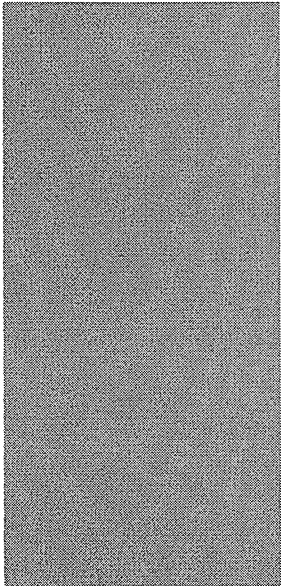
For many of these Chinese communities in Tahiti, living and growing up in Tahiti was a painful daily experience, for while on the one hand they desired to be recognized as Tahitians, they also did not want to lose their ethno-cultural identity on the other. In their efforts to integrate and adapt while at the same time remain faithful to their race, many of them, beginning with the Protestant Chinese in the Bethel



parish, saw in Pentecostalism the answer to their painful existence. In Pentecostalism, they found their way to a new and more accommodating and acceptable way of life – ‘surrendering to God’ – and a new identity that affirmed their ethno-cultural inheritance as well as their being in Tahiti – the new being ‘in Christ’.

Beginning from 1962, following the visit of a Charismatic Baptist evangelist from America, Charismatic inclination in the worship and life of the Protestant Chinese were beginning to emerge, and it caught the attention of the leaders of the E.E.P.F. – the Evangelical Protestant Church in Tahiti. Attempts were made by the Protestant leaders to address this new tendency but to no avail; even with the creation of a new division within the Bethel parish to contain this suspect form of Christianity, it, too, did not help – many Chinese Protestants were eager to become Charismatic-Pentecostalists within the Protestant Church. When nothing more could be done by the Protestant leaders to control Pentecostalistic tendencies by these Chinese in the Church, they were condemned, and with that the beginning of the tensions within the Protestant community at Bethel. To the Pentecostal Chinese Protestants, the condemnation was a confirmation to them of what had always been there in the heart of their Polynesian brethrens about their community’s presence in Tahiti – ‘foreigners’ in the land. As a result, the Protestant Chinese community at Bethel found itself divided into 4 churches; the Jordan parish, the Alleluia Church, the Church of Tahiti, and the Assemblies of God. Of these 4, it is the Assemblies of God that became the most successful Charismatic-Pentecostal Church of them all.

The rest of the paper gives descriptive and distinctive features of Pentecostalism, including their practices and teachings as found within the Protestant Chinese in Tahiti, especially those in the Assemblies of God churches. And whatever one thinks of Pentecostalism – the emotions and fellowship felt within the families of a Pentecostal community – according to Fer, they should not be seen as reasons for conversions, but rather as indications of the presence of the Holy Spirit in the believers, and that Pentecostalism can be an effective religion for uncertain times.



Contextualisation of Christianity in Africa

Dr. David T. Ejenobo

I. Stating the Problem

..... from the Department
of Religious Studies,
Delta State University,
Abraka, Delta State,
Nigeria.

a) *The African's Reaction to Christianity*

At the 25th anniversary meeting of the Christian Council of the Gold Coast (Ghana) in November 1954, Prof. K.A. Busia, the well-known Ghanaian sociologist, presented a paper in which, among other things, he made the following remark:

For the conversion to the Christian faith to be more than superficial, the Christian Church must come to grips with traditional beliefs and practices, and with the worldview that these beliefs and practices imply. It would be unreal not to recognize the fact that many church members are influenced in their conduct by traditional beliefs and practices, and by the traditional interpretation of the universe.¹

In addition, he remarked that the new convert to Christianity "is poised between two worlds: the old traditions and customs of his culture which he is striving to leave behind, and the new beliefs and practices to which he is still a stranger. The church would help him better, if



she understood the former, while she spoke with authority about the latter.”²²

Stimulated by these thought-provoking remarks, the Christian Council of the Gold Coast hosted a Conference in May 1955 on the theme “Christianity and African Culture”. It is therefore no surprise that about 35 years after, another Christian body in Nigeria hosted a Conference on Religion and Culture in 1990 with the intention of examining the impact of Christianity in Africa vis-à-vis its interaction with the African culture.

Since the time of the Ghana Conference until now the struggle to contextualize Christianity in Africa has continued unabated. Some Africans, in their reaction to Christianity, have found the faith alien to the continent and thus called for its total eradication. Thus Mbonu Ojike could say that “Christianity as it is practiced in Africa is purely a Westernized Christianity and looks awkward in an African society.”²³ And Ako Adjei wonders “why Americans are so enthusiastic about sending Christian missionaries to Africa, while in America our cousins, i.e. the Black Americans of African descent, are segregated and subjected to all forms of endless humiliation....”²⁴ In fact, it was in response to the incessant criticism against the Christian faith that the late Dr. B.H. Kato wrote his book, *African Cultural Revolution and the Christian Faith*, when he was serving as the General Secretary of the Association of Evangelicals of Africa and Madagascar (AEAM). Many theologians have acclaimed his book as a genuine attempt at contextualizing Christianity in Africa.

However, modern events testify to the fact that the tension between African culture and Christianity still exists. Steven Kaplan observes that “of the many issues confronting African Christians today, none could appear to have received more attention than the problem of defining the precise relationship between Christianity and African culture.”²⁵

But why is this so? Why is it that for over five decades African

Christians are still searching for a solution to the tension between their faith and the African culture? It is our opinion that this is so because up until now African Christians have failed to appreciate fully the fact that for Africans, there is an inseparability between religion and culture that is so deep-rooted so that we cannot begin to talk of the culture of the African without talking of his religion. It is the intention of this paper therefore to briefly examine the inseparability of religion and culture in the African society with a view to showing how the early Christian missionaries made vital mistakes in their presentation of Christianity in Africa. Then an attempt will be made to provide some solutions to the impasse in which we find ourselves today.

b) Defining Religion

In order to get a proper perspective of the complexity of our problem, it is necessary to define two key concepts in this theme: religion and culture. From a philosophical point of view "religion is commitment to a kind of quality of life that purports to recognise a source beyond itself (usually but not necessarily called God), and that issues in recognisable fruits in human conduct, e.g. law, morality, culture, art, poetry and thought, philosophy."⁶ From this definition, four facts are immediately deducible:

1. That religion involves commitment of the will. The implications of this fact are far-reaching when one observes the fanaticism that is the concomitant of some religious movements. Commitment is a psychic aspect of religion that often defies logical explanations. Sometimes the commitment of an adherent to his religion can be so complex that one is left in a pool of confusion as to what is the reason for his commitment. The adherents of Maitasene, an Islamic religious sect which indulged in the killing of non-followers in the Northern part of Nigeria between 1988-1990, exhibited such a commitment, which led to the massive destruction of lives and properties. It in fact took a military operation to dislodge them from their stronghold in Kano. About the time that the Maitasene group was carrying out their acts of killing in Nigeria, a sect which had developed around the person

of Rev. Jim Jones in United States of America, got involved in some atrocious activities, eventually leading to the killing of nearly all the members of the sect. Thus commitment in religion does not have to be logical to be substantiated. It is simply a quality of life manifested by the religious person.

2. That religion involves a source of inspiration. As MacGregor rightly observed, sometimes this source may not be called God. It is in this respect that this writer believes that no human being can rightly be termed a-religious, that is, without a religion. For every man living affirms the existence of an entity, power, force, or charisma beyond himself. Some call it the human soul, others call it karma and still others call it God or Allah. There are those, like the impersonal idealist or the evolutionary naturalist who would rather not give a personal figuration to this entity. However, the fact remains that even in the then Communist Soviet Russia where there was a tacit denial of God, there was an acceptance of a common human destiny. This, in a sense, is recognition of something in man that cannot be specifically qualified or designated. In the more developed religions of the world, this source of inspiration is called God and in their books of liturgy, He is adequately defined. Likewise, in African indigenous religions, he is both acknowledged and extolled in the oral traditions of the people.

3. That religion leads to a way or life. This is a very crucial point in our subject matter. There is no religion that does not have its body of ethics. Once moral codes are developed to guide one's behaviour in a society, then we are face to face with religious principles. It is in this regard that we fail to see the separation some religious philosophers make between religion and ethics. Some are of the opinion that religion can be separated from morality. This is an intellectual illusion. A critical examination reveals that whatever may be one's standard of morality is predicated on one's view of the universe or mankind. Let us illustrate. The impersonal idealist (or humanitarian) tells us to pursue the good and leave out God. Then a set of humanitarian codes is developed for the betterment of man. At this point it should be noted that man, in the ontological sense, becomes the yardstick of morality. From this

perspective, it can be seen that man is the object of reverence or worship. The fact remains that our moral principles are predicated on our perception of the idealistic elements in man and the universe. But such a philosophical attempt at moralization is in no way different from the Christian who believes there is a God who created the universe and thus derives his ethical codes vis-à-vis His revelations. Or the Muslim who, believing that the Qur'an was given by Allah, directs his life by the ethical principles contained therein. Thus, religion, in whatever form it is expressed, leads to a way of life.

4. That religion has culture and philosophy. This cultural dimension of religion will be the subject matter of the next section. However, the point to be noted here is that religion is so intertwined with culture that it cannot be separated from it. B.M. Edwards contends that the "holy", that is God, is not so much a fourth value to be added to the idea of the Good, the True, and the Beautiful as it is "the matrix from which they are derived, their common form and origin."⁷ Wach adds that figuratively speaking, "religion is not a branch but the trunk of the tree. Therefore, the analysis of any given culture entails not only the search for the theologoumena, myths, but as a process of sensing and explaining the very atmosphere and a careful study of the general attitudes revealed in the integral expression of its life."⁸

This fact can be adequately substantiated when we move into an examination of African religions. Ogungbemi tells us that from his research he discovered that "man in Yoruba culture was not created primarily to worship Olorun and the orisa. Rather, man in Yoruba philosophy was created for the pursuit and promotion of his own existential interests."⁹ It then follows that an attempt to understand the Yoruba religion without understanding the Yoruba philosophy is doomed to failure. Thus Mbiti observes that...

Religion is a difficult word to define, and it becomes even more difficult in the context of African traditional life. I do not attempt to define it, except to say that for Africans it is an ontological phenomena; it pertains to the question of existence or being.¹⁰



Continuing, he remarks:

The point here is that for Africans, the whole existence is a religious phenomena; a man is a deeply religious being living in a religious universe. Failure to realize and appreciate this starting point, has led missionaries, anthropologists, colonial administrators and other foreign writers on African religions to misunderstand not only the religions as such but the peoples of Africa.¹¹

He then concludes that this tendency resulted in the tragedy of establishing a very superficial type of Christianity on African soil.¹² The point must be stressed that if religion is properly defined, then we cannot separate belief and practice in religion as some try to. Wach raises these questions in this connection: "Does the cultic (practical) expressions of religious experience precede the theoretical or do the doctrinal elements determine the forms in which worship shall be carried out? What are the respective relations between myth and ritual, doctrine and cult, theology and worship?"¹³ In providing an answer, he asserts that "the most plausible interpretation would seem to be that which considers the theoretical and the practical as being inextricably intertwined, and would deprecate any attempt to impute primacy to either one or the other. No act of worship can exist without some conception of the divine, nor can a religion function without at least a modicum of cultic expression."¹⁴

We can then see that a proper definition of religion cannot but come to the conclusion that the religion and culture of a people are two sides of the same coin. As will be shown later, it was the neglect of this salient fact that misled the early missionaries to Africa. Unfortunately, it is this neglect that has made it difficult for even African theologians to properly effectuate the much needed and talked about contextualization of Christianity in the African society. For when African Christian theologians who have been schooled in Western thought patterns now try to interpret African religion from Western spectacles, their efforts are no better than the Western writers who carry out their research findings about Africa from their offices in Europe and America.

c) Defining Culture

Sidney George Dimond said: "Vital religion, by its very nature, must create and sustain a social relationship."¹⁵ Wach asserts that ...

the sociologist of religion will have to study and to classify with care the typologically different organizational structures resulting from divergent concepts of religious communion. He will trace their historic development, and it will be his task to investigate different ideas of fellowship in religion, a concept ubiquitous in all periods and in all parts of the world.¹⁶

In the African society, "concepts of religious communion" form an integral part of the culture of the people. When culture is defined as a sum total of the way of life of a people, then it will be appreciated that the structures of society are part of the culture of a people. Mbiti states it thus:

... within traditional life, the individual is immersed in a religious participation which starts before birth and continues after his death. For him therefore, and for the larger community of which he is part, to live is to be caught up in a religious drama. This is fundamental, for it means that man lives in a religious universe. Both the world and practically all his activities in it are seen and experienced through a religious understanding and meaning.¹⁷

Let us illustrate. The hierarchical structure of the African society has very strong religious undertones. In the Yoruba tradition, for example, the Oba (King) is referred to as "igbakeji Orisa" meaning "the second in command to the gods." In this capacity, the Oba's position is not only political but also deeply religious. In fact, in some religious festivities like the Oshun festival in Oshogbo, Oshun State of Nigeria, the Oba is the Chief Celebrant. The line of authority from the Oba down to the peasants thus indicates a belief in the structural arrangement of the universe by the gods. While Olodumare is considered the Supreme Being, he has assistants in the person of the

gods who preside over the activities of men.

This structural arrangement does not stop with the Oba and his people. It manifests itself in the respect for elders, the respect for age-group structures, and the concept of the head of a family unit who also serves as the Chief Priest of the household. Even the characteristic hospitality of the African can be traced to religious motifs. A stranger is not treated with disdain because it is believed that he could be one of two things: a messenger of the gods or a harbinger of good things.

All said and done, it can be rightly argued that the culture of the African society cannot be divorced from the religion of the people. Even such a crude and primitive concept as burying the Oba with some human sacrifices, has a strong religious undertone. When all these factors are seriously considered then it behoves the social anthropologist to be careful in his conclusions about either the religion or culture of the African.

II. Analyzing the Problem

a) The Missionary Method

Some splendid works have appeared in recent times tracing the history of the Church in Africa. Jonathan Hildebrandt in his survey traces the origins of the Church in Africa to the first century A.D. While some historians like to think of African Church history as containing a series of incidents in history, he chose to emphasize the continuity of the development of the African Church. To achieve this aim he uses the illustration of the tree:

I like to think of the African Church as being like a mighty tree with many limbs and branches. The roots of the tree are grounded in Jesus Christ, who is the foundation of the Church. Above the roots is the trunk, which represents the heroic first five centuries of the Church. From that main trunk spring the main boughs that represent the different geographical areas of Africa. These limbs in turn produce branches,

which represent the various new churches of Africa.¹⁸

The broad perspective from which Hildebrandt decided to look at the Church in Africa obviously has strong historical support. But when we sit down to analyze the problems of Christianity and the African culture today, we do not go back to the first five heroic centuries. Rather, we turn our focus to the era of the missionaries. It was with them that we begin the vigorous process of evangelization, which, to their credit, has spread Christianity to every corner of our universe.

The method adopted by the early Christian missionaries to Africa has been variously interpreted by critics. In some quarters it is believed that it is a method of the "gun in one hand and the Bible in the other." From this perspective, the missionaries actually came for their own selfish ends, or as part of expeditions meant to capture Africa for the selfish interests of the Europeans. In most cases this was true. The explorers who went out from Europe to "discover" Africa took along with them priests. In truth, some Christian organizations did set up their own missionary groups with the sole aim of evangelizing, but the majority of the early missionaries came with those who called themselves explorers but who we now rightly term exploiters.

The main implication of this method of evangelism is the involvement of an attitude of subjugation, which the missionaries had towards the Africans. The "discoverers" are the conquerors, and their religion is seen as subjugating that of the captive. This attitude then led to the feeling of superiority on the part of the missionaries and inferiority on the part of the African converts. Since they came to "discover" us and "civilize" us, it was their belief that while the average African had no religion, they had the religion. If the early social anthropologists went as far as to say that Africans are the descendants of apes, what stopped their missionaries from adopting such an outlook in the propagation of their gospel? This type of attitude led to the third major method applied by the missionaries: coercion. In Nigeria, we are aware that when the missionaries set up their schools, it was likely that all who attended such schools would become adherents of the

new religion. The conception that the ways of the European are better than those of the African led many of our fathers to send their children to school and invariably to the Church. But coming into the Church or schools meant gradual denial of the way of the Africans. In fact, in some quarters the people were divided so that things eventually fell apart, according to Professor Chinua Achebe, as aptly depicted in his widely acclaimed novel *Things Fall Apart*.

From the brief analysis above, we can summarize the method adopted by the early missionaries as subjugation and coercion. This implied a tacit abhorrence of the religion and culture of the African. And this was the genesis of the problem. The superiority-cum-inferiority complex created by the early missionaries continues to exist even till this day. But how did later Africans react to this method, or what was the implication of the missionary method on African Christianity?

b) *The Missionary Impact*

According to Kenneth Kaunda, “Christianity is preached but not practiced in Africa.”¹⁹ It was obvious that this would be the natural outcome of an attempt to force a people to change their culture for another in an abrupt manner. The end result will be a hypocritical profession of faith. To corroborate the position of Kaunda, Ubah in his research, using mainly oral sources, discovered that “the dominant note in the religious change among the Igbo was adaptation and accommodation.” He contends that during the colonial period “traditional religion still ruled the minds of most Igbo, to a greater extent than has generally being realized, notwithstanding outward manifestations to the contrary.”²⁰ He then came to the following conclusion from his research:

Whatever the missionaries might have taught them, the Igbo treated elements of Christianity as one more addition to the large corpus of their religious culture. The average Igbo ... was not a Christian in the missionaries’ sense of the word. And he was not a follower of the traditional religion in the manner of his ancestors. But he remained a

religious man, none the less, having taken from both religions what he considered useful and helpful to him. Put in another way, religion to him meant some of the teachings of Christianity enriched by some traditional religious beliefs.²¹

In East Africa, according to Simeanson, "elements of traditional Zulu religion continued to surface in the congregations, for instance, in the form of witch-hunting at times of strain and conflict."²² Evidences of the superficial impact of the early missionary endeavours on the spiritual and psychological lives of the Africans are inexhaustible. For instance, while statistics show that though more than 50% of Nigerians today profess to be Christians, what with the proliferation of Churches in most corners of the country, the reality of the situation is that less than 10% of this figure actually practices the Christian faith faithfully. The majority of Church worshippers or Churchgoers in today's Nigeria combine elements of Christianity and traditional religious beliefs in their daily lives.

In defence of the missionaries, Kaplan tried to show six ways by which the missionaries tried to adapt Christian to the Africans: toleration, translation, assimilation, Christianization, acculturation and incorporation.²³ Such apologetic writings cannot stand the test of empirical research into the actual impact of the works of the missionaries in Africa. Erasto Muga, in his well-researched book *African Response to Western Christian Religion* which is a sociological analysis of African Separatist Religious and Political Movements in East Africa has revealed that it is the African Separatist Movements who have attempted a kind of contextualization of Christianity in East Africa. He asserts:

The rejection of some over-westernized aspects of Christianity and the subsequent formation of African independent church and political movements are due to Western Christian missionary approach, their proselytisation and education of the Africans, their attitudes towards African way of life and their actual encounter and relationship with the African people.²⁴



There is therefore no gainsaying the fact that the impact of Christianity in Africa is very superficial. The continuous cry for contextualization, after over one hundred and fifty years of missionary activity, is a testimony to the failure of the missionary method. The manner in which the early missionaries treated the religion and culture of the Africans with disdain is directly responsible for the superficiality of the practice of the Christian religion on the continent of Africa today. While it is true that Western civilization has given the Africans Western forms of development and civilization, it is equally true that the impact of Christianity upon the core of the life of the people still leaves much to be desired.

III. Solving the Problem

The social anthropologist Marvin K. Mayers made the following observation on the subject of "Change and the Mission of the Church",

Since Biblical Christianity is a dynamic process born in a change setting and since it introduces change in the life of individuals and society, it resists being bound by the narrow ethnocentrisms and restricting legalism that often characterize the established Church. Thus there arises in each generation a reformation. Christ led the great reformation of the New Testament times, for He was the One through whom the new covenant came into being. Luther instigated a far-reaching reformation now termed 'the Protestant Reformation.' Inter-Varsity was the forerunner of a new reformation for our contemporary period which opened the way for revisions within the denominational program for Protestantism at a time when the Protestant Reformation was ossifying into firmly established lines with specific expressions which may or may not have been related to truth.²⁵

Continuing, Mayers asserts that "the Gospel of Jesus Christ is tied to no culture and allows the individual to transcend his own culture. This does not in any way imply that we must attempt to establish a "Christian culture". Rather, he points out, "it leads to a specific culture

being regenerated by the work of grace within the hearts and lives of the Christians living within the culture. Christianity can permeate any part of the socio-cultural setting or make the whole over anew." He then concludes by saying that "an American can become a Christian as an American, without being made over into a Nigerian. A Nigerian can become a Christian as a Nigerian without becoming an American."²⁶

In my considered opinion, the solution to the problem of the conflict between religion and culture in Africa vis-à-vis the Christian faith lies in the suggestion of Mayers. Unless and until the Church in Africa is ready to come to terms with the fact that African Christians do not have to be westernized to become Christians, we shall not have true African Christians. In order to achieve this difficult objective, I wish to suggest that the following steps be taken.

a) Understanding the African Worldview

Prof. K.A. Busia rightly observed that "the peoples' interpretation of the universe must be appreciated if Christianity, or any faith based on the universality of moral values, is to become meaningful within their culture." He further submits that "until Christianity has come to grips with this problem, not only in Africa, but in other non-European countries, Christianity will remain alien and superficial addition to more hospitable creeds."²⁷

The first key therefore to a proper contextualization of Christianity in Africa is the ACCEPTANCE of the African culture as an authentic form of socio-anthropological manifestation of the Africans. I am always piqued by fellow Africans schooled in Western theological institutions who turn around after their education to cast aspersions on their African culture. This must stop. The African culture must not be allowed to die completely. In fact, it cannot. The African Church must come to grips with this reality and try to sponsor adequate researches into Christianity and African culture. The age of hostility towards African culture should give way to a time of sympathetic understanding and research. Mayers has rightly observed that "truth is of God and



thus it is not something of human invention or construction. It is not something available only to the elite. It is available to all men, of whatever culture or life-way, and it becomes meaningful to each one as he encounters it in relation to his lived experience.”²⁸ The African Church has to admit that African culture has something to offer to the world in terms of religious truth and consciousness.²⁹

b) Divesting Christianity of Western Culture

It should be restated for emphasis that Christianity is not equal to Western culture. This is a mistake which the African Church still makes. Our evangelists want to be like the American Evangelists, and our pastors want to minister to their flocks like the American pastors. Andrain Hastings has tried to show how Christianity has to appreciate African culture if it is to make headway in Africa. It is time we spelt it out in plain language that Christianity is not the same as Western culture.

While it is true that the Western culture has a lot to offer to Africans, not all aspects of the Western culture are acceptable to the African sense of decency and propriety. And because the African church today is still tied to the apron strings of Western culture, some African radical critics cry out for the “expulsion” of Christianity from Africa! The African Church, particularly the mission churches, must begin a process of reforming their cultus to align with African culture. This might lead to a radical redefinition of a lot of doctrines, but what is the essence of contextualization if we are not willing to change? If we think that only the African culture has to change then we shall never come up with a true contextualization. A clear distinction just has to be made between what is Christian and what is Western in the present set-up of the African Church.

c) Producing African Theologians

If the African Church is to achieve this objective, then it must make a conscious effort to produce African Christian theologians. By this we do not mean theologians who have been brainwashed by

Western established dogma, theologians who cannot begin to make any theological statement without saying, "Bultmann said....", "a German scholar asserts....", "when I was in America," according to my Lecturer in". We need African Christian theologians who are through and through Africans, not African Christian theologians who are proselytes of Western culture and doctrines.

To achieve this objective, our churches must be ready to fund the Departments of Religious Studies in our Universities to enable them produce sound biblical scholars and theologians. Books written by African Christian theologians should be published and made available by all means. If possible, the Church should establish a book-publishing fund. The efforts of the West African Theological Institutions in encouraging the writing of a commentary series should be commended at this point, and given all support to allow it see the light of day.

We have a crop of seasoned African theologians who are capable of looking at Christianity with a great degree of objectivity if given the needed financial backing. The African Church should come to the aid of such theologians. Our Universities (at least in Nigeria) are so poor that they do not provide adequate funds for the Department of Religious Studies for proper research into religious matters. This is where the church should come in. The Western Christian world would not appreciate our people unless we "sell" them to the outside world.

d) Contextualizing the Gospel of Christ

Busia raised this deep-seated question on the contextualization of the Christian message in Africa: "Can the African be Christian only by giving up his culture, or is there a way by which Christianity can enable it?" He submits that "something ... must die, but only in order that it may bear fruit."³⁰ Bougall observes that the first thing to note for churches which lay the greatest emphasis on the preaching of the word "is that the Gospel as it is heard need not by any means be the same thing as the Gospel which is proclaimed. What men receive and assimilate depends on their own background and pattern of thought



as well as on the personality and message of the preacher and the whole culture which he represents.”³¹

Proper contextualization cannot take place without transformation. But the type of transformation that is expected must not be stereotyped. The idea should be discarded that the African must react to the message of the Gospel in exactly the same way as the Americans. The whole culture of American Negro Christianity in contrast to White American Christian culture is a testimony to what proper contextualization means. The American Negro Christians developed their own choruses and cultus. Even today in America the way Negro Christians react to a preached message on a Sunday morning worship service is different from that of White Americans.

Why must African Christians live perpetually on the principle of imitation? Our response to the Gospel does not have to follow the same pattern as it does in the West. It is true that the Gospel is aimed at a radical transformation of life. But what that transformation achieves in one culture must not by any means be equated with what it should achieve in another.

We should not be ashamed of our religion and culture. They form an integral part of our background. If Christianity is to take root in Africa, then contextualization must not be seen as producing Western type Christians in Africa, but Christians who are Africans, though their life-styles have been radically transformed by the Gospel message.

In this connection let us note carefully what Mayers says about any one who wishes to serve as an agent of change:

An agent of change, seeking to change society or to introduce something new into it, must know the system currently operating and he can do this by examining the social control mechanisms that maintain the system. Once he grasps these through studying the behaviour of participants in the system, he can define the system in its operation and also work to correct its abuses. As he aids the members of the society

to live more meaningfully with their own society and within the subculture of that society, he will find many natural openings to share his own interests as well as many systematic reinforcements to the effective changes he is able to introduce.³²

The reality of the inseparability of religion and culture in the African society demands that if Christianity is to make a meaningful impact upon the African society it must adopt the method suggested above. Religion and culture are two sides of the coin of existence for the African. The African Christian finds it difficult therefore to divest his culture from his religion. The more the Church tries to force Christianity upon the culture of the people, the more she will fail in her efforts to truly contextualize the faith in the continent. But when she begins to appreciate and accept the African culture and tries to make the African a Christian within his culture, then and only then, can we have true African Christians who will stop seeing Christianity as an alien religion, even after a century and half of missionary efforts in Nigeria. The challenge to the African Church today is to revise this position.

Notes

¹ Christian Council of the Gold Coast, *Christianity and African Culture*, The Proceedings of a Conference held at Accra, Gold Coast, (1955). p.1.

² Ibid

³ Ram Desai (ed.) *Christianity in Africa as Seen by Africans* (Beaver: Alan Swallow, 1962), p.2.

⁴ Ibid

⁵ Steven Kaplan, *The Africanization of Missionary Christianity: History and Typology*, Journal of Religion in Africa, XVI, (1986), p.166.

⁶ Goddes MacGregor, *Introduction to Religious Philosophy* (Boston: Houghton Mifflin Co.1959), p.2.

⁷ Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), p.16.

⁸ Ibid

⁹ S. Ogungbemi, *A Philosophical Reflection of the Religiosity of the Traditional Yoruba* (Orita XVIII, 1986), p.66.

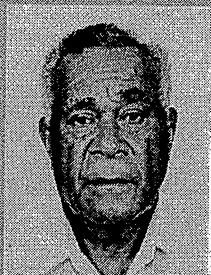
¹⁰ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1980), p.15.

¹¹ Ibid

¹² Ibid



- ¹³ Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), p.18-19
- ¹⁴ Ibid
- ¹⁵ Ibid, p.27
- ¹⁶ Ibid, p.34
- ¹⁷ Mbiti, loc. cit
- ¹⁸ Jonathan Hildebrandt, *History of the Church in Africa* (Ghana: African Christian Press, 1981), p.10
- ¹⁹ Basai, loc. cit
- ²⁰ C.N. Ubah, *Religious Change Among the Igbo During the Colonial Period*, Journal of Religion in Africa, XVIII, (1988) p.71
- ²¹ Ibid, p.88
- ²² Jarle Simonsen, *Religious Change as Transaction: The Norwegian Mission to Zululand, South Africa, 1850-1906*, Journal of Africa XVI (1986), p.98
- ²³ Kaplan, loc.cit., p.167
- ²⁴ Erasto Muga, *African Response to Western Christian Religion* (Kampala: East African Literature Bureau, 1975), p.211
- ²⁵ Marvin Mayers, *Christianity Confronts Culture: A Strategy for Cross-Cultural Evangelism* (Michigan: Zondervan, 1974), p.15-16.
- ²⁶ Ibid
- ²⁷ Christian Council of the Gold Coast, *Christianity and African Culture*, The Proceedings of a Conference held at Accra, Gold Coast, (1955). p.6.
- ²⁸ Marvin Mayers, *Christianity Confronts Culture: A Strategy for Cross-Cultural Evangelism* (Michigan: Zondervan, 1974), p.23
- ²⁹ Christian Council of the Gold Coast, *Christianity and African Culture*, The Proceedings of a Conference held at Accra, Gold Coast, (1955). p.3-4
- ³⁰ Ibid, p.6
- ³¹ J.W.C. Bougall, *Christians in the African Revolution* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1963), p.69
- ³² Marvin Mayers, *Christianity Confronts Culture: A Strategy for Cross-Cultural Evangelism* (Michigan: Zondervan, 1974), p.25



**Archbishop Petero
Mataca DD,
Archbishop of Suva**

Petero Mataca was born on 28 April 1933 in Cawaci, Ovalau, Loma iViti Group. Both his parents were from the Yasawa Group. He received his primary and secondary education locally. In 1954 he began his studies for the Catholic priesthood in New Zealand and was ordained in 1959 in Rome. He was ordained a bishop in 1974 and installed as Archbishop of Suva in 1976. During his thirty years as Archbishop he visits the thirty-four parishes every two years but half of the parishes every year.

The Natural Environment: Its Key Resources for Peace

1. Introduction

As a boy growing up in the village, the unwritten seasonal rituals for planting, harvesting and fishing, became intrinsic to me as part of the ritual of life. From the elders, I learned about the season for planting and harvesting root crops, the season for certain foods to bear, the best times for fishing – night or day. I learned to watch out for signs of stormy or calm weather. I also learned about religiously significant trees, pieces of land, animals and sea mammals. These are part and parcel of a life that has deep religious significance. My ancestors' fate was dependent on the turn of the wind, on a certain sea current, and on the fertility of the soil. These were represented by deities. Hence, if the crops failed or the breadfruit did not bear or the fish stock decreased, it might be the result of the failure to adhere to the planting or harvesting or fishing seasonal rituals, which angered the gods. The point is that these rituals instilled in me a sense of respect and awe towards the natural environment.

Firstly, while I do not subscribe to a worldview that throws the fate of humanity and the environment to impersonal forces to determine, I do recognise that such a



worldview holds valuable lessons for us today in how we care and protect the natural environment. Secondly, the environment and the diversity of micro and macro organisms, has something to say about the human condition and that is: reality is diverse, not homogenous; there are many truths, not a singular truth.

The lessons are: one, if we lose our sense of wonder and awe and consequently do not care for and respect the environment, we will ultimately reap its wrath; and, two, the sooner we learn that diversity is a divine gift and a blessing, we will learn to deal constructively with our conflicts with an awareness that the 'other', the 'stranger' also bears the divine image whether one is of the same religion and culture or not.

2. Causes for Concern

I will briefly present a case study from Fiji as an entry point to this section.

2.1 *The Navua Experience*

In late 2004, the Pacific Centre for Environment and Sustainable Development of the University of the South Pacific conducted an "Assessment of Impacts and Adaptation to Climate Change" research project. Navua was the site studied in Fiji.¹ The overall aim of the research project sites was "... assessing coastal vulnerability and adaptation to climate change in the Pacific Island countries."²

Navua is a little town situated about 22 kilometres south west of Suva and about 4 kilometres south east of a major tourist centre – Pacific Harbour. Most Navua town residents live on freehold land. The residential population during the 1996 census was 4,220 people. It is estimated that with urbanisation and resettlement of farmers, the population is projected to reach 7,000 in 2006. The majority of the Navua population depends on root crops and vegetable farming for their sustenance and also to subsidise their meagre income. The working

population is generally regarded as low-income earners, earning an average of \$FJ60-80 per week.

In April 2004, flooding swept across the central regions of Fiji as a result of heavy rainfall. The regions included some parts of *Suva*, *Namosi*, *Serua*, *Rewa* and *Naitasiri* provinces. The floods claimed the lives of eleven people. For Navua town it incurred a damage bill of \$FJ190,000 to properties and houses, and a 30-day period of food rations of about \$FJ112,800 for the Navua town and its people.³

The study found that prolonged rainfall associated with tropical cyclones and depressions have invariably caused flooding of the greater Navua area during the past two to three decades. But what is alarmingly interesting is that "... the build up of alluvial sediments in the river causing it to shallow and thus bursting its banks during prolonged periods of heavy rainfall... has been accelerated by human activities like logging, aggregate mining and haphazard agricultural practices at the upper Navua River..."⁴ The other equally important observation is that "... the shorter return period extreme rainfall events observed during recent decades has exacerbated the vulnerability of Navua residents to flooding disasters."⁵ This means that the frequency of intense rainfalls for the two wettest months – March and April – increased during the last decade. In other words, the return period for intense rainfall events is reduced from five years to three years during the recent decade; a very grave concern indeed.

The report further notes that the vulnerability of Navua residents increased three-fold because most of them do not have the financial capability to look for land elsewhere nor an adequate health system to cater for post-flooding water borne diseases. In addition there is an absence of any major industrial activity which normally entices stronger national efforts for flood mitigation measures.

In conclusion, the study claims that "... the reduction of the return periods of intense rainfall events in March and April from five to three years and the overall poor socio-economic standing of Navua



residents and geographical factors ... have compounded the vulnerability of Navua residents to flooding” and associated health risks.⁶

2.2 Some Regional and Global Experiences

According to the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), there are regions of the world that have already been declared as being extremely vulnerable to climate change. These include low-lying and small island developing states.

The Pacific region, home to 22 Island states, with a combined population of approximately 7 million people, is considered one of the most culturally diverse regions of the world. While the region contributes the least to global greenhouse gas emissions, emitting an estimated 0.06 per cent of the world’s emissions, the IPCC has declared the region as being three times more at risk to climate change than the developed countries of the north. Dr. Hitoshi Ogawa, the World Health Organisation’s (WHO) regional adviser to the Pacific, reported that up to 10,000 people will be affected or could be dying each year as a result of factors associated with global warming such as severe weather and mosquito-borne diseases.⁷ He further noted that the number could increase over the next 50 to 100 years.

Some preliminary research suggests that rising global temperatures have already led to an increase in extreme weather patterns in the region. These include cyclones, typhoons, droughts and floods.⁸ For example, the incidence of storms in the Western Pacific region had risen by about 2 per cent from the early 1980s to the late 1990s.⁹

Moreover, the number of deaths due to natural disasters – droughts, floods and storms – increased by 30 to 40 per cent. Fiji has certainly seen its fair share of devastating floods in recent years. The late September – early October heavy rains this year had claimed at least one life, left many homeless as homes were either flooded or washed away and damages worth thousands of dollars to people’s farms, crops and livestock.

It is interesting to note that a new phenomenon is emerging and that is what some called Climate Refugees. In our region, there is a mechanism called the Pacific Access Category (PAC). It is an immigration deal that was formed in 2001 between the New Zealand government and the four Islands states of Tuvalu, Kiribati, Tonga and Fiji.¹⁰ The deal allows an allocated quota of citizens from the four island states to reside in New Zealand if they can justify that they are 'climate refugees' and are able to satisfy the deal's strict criteria for entry into New Zealand. Globally, the IPCC suggested that 150 million environmental refugees would exist by 2050.¹¹

However, climate change just does not endanger human beings and their socio-political environment. It equally threatens to obliterate many life forms that the natural and human ecosystems depend on for survival and continuity of existence. As John van Klinekn notes, "... from 1850-1950, one animal species vanished per year. In 1989, it is one per day and in 2000 it is one per hour. Within 50 years, 25 per cent of animal and plant species will vanish due to global warming and climate change."¹²

Yet, it is not climate change as such but the unchecked intrusion of human beings, often driven by greed for wealth and power, into the delicate balance of the natural environment; from indiscriminate logging and mining to over-consumption and inappropriate application of bio-technology. In its report titled *Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth*, a background document prepared for its General Assembly in 2006, the World Council of Churches (WCC), while affirming that climate change is an issue of justice, writes that "... those consuming high proportions of fossil fuels put at risk other people's lives – people on low-lying islands and coastal zones, people exposed to severe draughts, floods and storms. The present 'fossil fuel-based economy' with its strong emphasis on accelerated economic growth ... undermines life as we know it on planet earth."¹³

The disturbing and yet challenging lesson here for the great religions is that there is a pervasive denial of the gravity of the present



ecological crisis. No matter how honest and courageous we think we are dealing with this crisis head-on (and we are in many ways, mostly through traditional means), each of us it seems still retreat to denial and distraction. In religious language, as Ed Ayers writes, "God has given us an offer: to see the consequences of our actions and assume moral responsibility for them, or to be consumed by them."¹⁴ This is an offer that we cannot afford to ignore nor deny.

3. Theological Reflections: Challenges and Resources for Peace

3.1 The Care of the Natural Environment: a Divine Mandate

In no other sphere of current concern has there been a more religious tone to public awareness than dealing with issues and questions on the natural environment. For it is here if anywhere that we come face to face with the fundamental questions of our place in the universe and our responsibilities for it; with the destructive potential of our human intervention on the one hand, and on the other, the awe-inspiring beauty of so many of the life forms now at risk due to our human interventions.

Hence, ancient ideas were revived and we have heard of James Lovelock's 'Gaia' theory. I do not believe that earth worship is the answer to the destructive potential of human beings nor is it the best way of chartering our way forward. My view is that it may be as destructive as before and as the philosopher John Passmore highlights, "the cure may be worse than the disease."¹⁵ To turn our back on technology will not, in my view, improve but substantially reduce human welfare, now and in the future. More significantly, it will impair our ability to conserve nature as well as exploit it. In my view, what is needed is not less science but a more far-sighted view of its effects.

The Christian Bible, according to John Passmore, is a key source of ecological awareness.¹⁶ Few passages in the Bible have had a deeper influence on Western civilization than Genesis 1 with its momentous

vision of the universe coming into being as the work of God. Humankind, the last and the greatest of creations, is given dominion over nature: "be fruitful and multiply, fill the earth and subdue it." There is a sense of wonder here at the smallness yet uniqueness of mankind, vulnerable but also unique in his ability to shape the environment.¹⁷

It was Max Weber, the 19th century sociologist, who argued that it was here that lay the roots of Western rationalism and the "demythologization" of nature.¹⁸ For the first time God was not identified with the forces of nature but set entirely beyond them. The universe was stripped bare of the overlay of myths, no longer the dwelling place of mysterious capricious and unfathomable gods but an arena in which human beings could act and exercise rational control. Without this "secularization" of the world, suggested Weber, the scientific enterprise might never have begun.¹⁹

However, in my view, Genesis 1 is only one side of the complex biblical equation. It is balanced by a narrative, quite different in tone, in Genesis 2, in which the first man is set in the Garden of Eden "to work it and take care of it". The two Hebrew verbs used here are significant. The first – *le'ovdah* – literally means "to serve it". Man is thus both master and servant of nature. The second – *leshomrah* – means "to guard it". This is the verb used in the later biblical legislations to describe the responsibilities of a guardian of property that does not belong to him. He must exercise vigilance in his protection and is liable for loss through negligence. This is perhaps the best short definition of our responsibility for nature as the Bible conceives it.

We do not own the natural environment. We are its trustees on behalf of God for the sake of future generations. Life forms are not inventions but discoveries. They are God's loan to us, entrusted to our collective care.

Not only do we not own nature but we are duty bound to respect its integrity. The 19th century commentator Samson Raphael

Hirsch puts this rather well in an original interpretation of the phrase in Genesis 1: "Let us make man in our image after our own likeness."²⁰ The passage has always been puzzling, for at that stage, prior to the creation of man, God was alone. The "us" says Hirsch, refers to the rest of creation. Because man alone would develop the capacity to change and possibly endanger the natural world, nature itself was consulted as to whether it approved of such a being.²¹

The implied condition, I believe, is that we would use nature in such a way so as to be faithful to the creator's purpose. Hence, the mandate to exercise dominion is not technical but moral and is limited by the requirement to protect and conserve. Indeed, the famous story of Genesis 2-3 – eating of the forbidden fruit and man's subsequent exile from Eden – seems to make just this point. Not everything is permitted; there are limits to what we can do, and when they are transgressed, disaster follows.

Moreover, the book of Genesis sets forth a view of nature which is not human-centred but God-centred. Sure, humanity with its unique capacity for moral choice is the focus of its concerns. But the medieval Rabbi Moses Maimonides warns us against an anthropocentric view of reality. He writes, "The universe does not exist for man's sake, but each being exists for its own sake and not because of some other thing."²² That is implicit throughout the prophetic literature and the great creation Psalms, for example, Psalm 104:10-14. Creation has its own dignity as God's masterpiece, and though we have the mandate to use it, we have none to destroy or despoil it.

Though we must exercise caution when reading 21st century concerns into ancient texts, there seems to be little doubt that much of the biblical legislations concerning the environment are about what we would nowadays call "sustainability". This is particularly true of the three great commands ordaining periodic rest: the Sabbath, the sabbatical year and the jubilee year. On the Sabbath all agricultural work is forbidden, "so that your ox and your donkey may rest" (Exodus 23.12). It is a day that sets a limit to our intervention in nature and the pursuit

of economic activity. We become conscious of being creations, not creators. For six days it is handed over to us, but on the seventh day we symbolically abdicate that power. The Sabbath is a weekly reminder of the integrity of nature and the boundaries of our human striving.

What the Sabbath does for human beings and animals, the sabbatical and jubilee years do for the land. The earth too is entitled to its periodic rest. The Bible warns that if the Israelites do not respect this, they will suffer exile: "Then shall the land make up for its sabbatical years throughout the time that it is desolate and you are in the land of your enemies; then shall the land rest and make up for its sabbatical years" (Leviticus 26:34). Behind this there are two concerns. One is environmental. As Moses Maimonides points out, land which is over-exploited is eventually eroded and loses its fertility.²³ The Israelites were therefore commanded to conserve the soil by giving it periodic fallow years and not pursue short-term gain at the cost of long-term desolation. The second is theological: "The land", says God, "is mine; you are but strangers, resident with Me." (Leviticus 25:23). We are guests on earth.

Another group of 'statutes' is directed against interference with nature. The Bible forbids crossbreeding livestock, planting a field with mixed seeds, and wearing a garment of mixed wool and linen. The 13th century scholar Nahmanidas understood these laws to mean respect for the integrity of nature.²⁴ Samson Hirsch understood them as representing the principle that "the same regard which you show to man you must also demonstrate to every lower creature, to the earth which bears and sustains us all, and to the world plants and animals."²⁵ They represent a kind of social justice applied to the natural environment: "They ask you to regard all living things as God's property... Look upon all creatures as servants in the household of creation."²⁶

However, nature is not sacrosanct. If it were, we would be bound to respect viruses and genetic illness. But regardless of the differing views on the sacredness of the natural environment, all would agree that we are charged with conserving and protecting the world's



resources so that future generations would benefit.

Constructing an environmental ethic in strictly secular terms has proven unexpectedly difficult. If we are to construct such an ethic, we need to ask the following questions:

- ◆ On what basis do we owe “duties to nature”, given that nature does not recognise duties to itself or to us, and thus lies outside the domains of contract and reciprocity?
- ◆ In what sense do we owe duties to generations as yet unborn, who are clearly not moral agents since they do not currently exist?
- ◆ On what rational basis are we to factor future loss of biodiversity as against present gain?
- ◆ What calculus would guide governments in poor countries who need the land made available by the clearing of forests to provide fields and food for hungry populations?
- ◆ Given the global impact of local policies, are wealthier nations more obligated to compensate others for their environmental self-restraint? And what would persuade the citizens of those wealthy nations to give up resource-consuming habits of consumptions?
- ◆ On what legal basis, Hans Jonas asked, do we even have a moral responsibility to ensure that there is a world for future generations to inhabit?²⁷

I believe that the power of the religious imagination is that it provides a framework of thought for such large and intractable issues. It is easier to understand the moral constraints on action when we believe that there is someone to whom we owe responsibility; that we are not owners of the planet; that we are covenantally linked to those who will come after us. Hilary Putnam points out that no less important to ethics than abstract concepts like rights and obligations, is what he calls a “moral image”, a picture that gives shape to the whole.²⁸ That is what we need now. The simplest image in thinking about our environmental duties is to see the earth as belonging to God, and we as its trustees, charged with conserving it for the sake of future generations.

But that is not all. Religions are not philosophical systems. They embody truths, made real in the lives of the community. It is one thing to have an abstract idea of ecological responsibility, another to celebrate Sunday weekly – to renounce our mastery of nature one day in seven – and make a blessing over everything we eat or drink to remind ourselves of God's ownership of the world. Prayer, ritual and narrative are ways in which we shape, what Alexis de Tocqueville calls, "habits of the heart". They form character, create behavioural dispositions and educate us in the patterns of self-restraint. We will need cultivated instincts of caution if we are to hold ourselves back from patterns of production and consumption that threaten the earth's future.

Past civilizations, at the height of their powers, have found it hard to maintain a sense of limits. Each in turn has been captivated by the idea that it alone was immune to the laws of growth and decline, that it could consume resources indefinitely, pursuing present advantage without thought of future depletion. Never is this more likely than when we lose the sense of awe and wonder of creation. As Alexis de Tocqueville writes, "When men have once allowed themselves to think no more of what is to befall them after life, they lapse readily into that complete and brutal indifference to futurity which is all but too comfortable to some propensities of mankind."²⁹

The great faiths, however, teach us a different kind of wisdom:

- ◆ Reverence in the face of creation;
- ◆ Responsibility to future generations;
- ◆ Restraint in the knowledge that not everything we can do, we should do.

Every technological age faces two opposing dangers. One is the hubris that says: we have godlike powers, therefore let us take the place of God. The other is the fear that says: in the name of God, let us not use these godlike powers at all. Both, I believe, are wrong. Each technological advance carries with it the possibility of diminishing or enhancing human dignity. While, how we use the technological means is what matters, we must not take them for granted anymore.



We need to take heed of an ancient rabbinic counsel, which states that when God finished creating the universe, He said to the first human beings: “Behold my works, how beautiful, how splendid they are. All that I have created, I created for you. ‘Take care, therefore, that you do not destroy my world, for if you do, there will be no one left to repair what you have destroyed.’”³⁰

3.2 Diversity is a divine gift: lessons for building human relationships

As mentioned in the introduction, I believe that the natural environment has a valuable lesson for human relationships and interactions. If we are wise, we will learn them and hopefully make us better human communities – faith-based or secular.

The natural environment is both example and metaphor of a view that I have consistently spoken about in Fiji and it is this: *there is dignity in difference* – the insistence that what is most precious in our world, and constantly at risk, is diversity itself. In some ways this is a relatively recent discovery. We are more aware than any previous generation of how much our existence depends on the presence of other species, which produce the food we eat and the oxygen we breathe, absorb the carbon dioxide we exhale, sustain the fertility of the soil and provide the raw materials we need. Those species in turn depend on others; and others still may, in ways yet unknown, turn out to contain vitally important antibiotics or other medicinal agents.

We are beginning to understand how complex and interdependent the human and natural bio-systems are, and how unpredictable the consequences are of the destruction of the environment. Diversity needs protection, and that we must provide.

What applies to nature applies to culture. Economics and the ‘market’ exist by virtue of difference. Ricardo’s law of comparative advantage tells us that each of us has something to contribute to the collective or the common good, and that we each gain from the distinctive skills and excellences of others. That is true of all trade, and there is, therefore, every reason to believe that the sheer growth of

international trade brought about by globalisation is fundamentally benign. So far, no other system has offered more genuine prospects for the alleviation of suffering, poverty, ignorance and disease for more people since civilisation began.

However, in many respects, those who staged anti-globalisation marches in Seattle, Washington and Davos, and wherever political and business meet in the past four years, were right. The distribution of benefits within and between countries leaves large groups permanently excluded, with many of them less well off than they were a generation ago. Moreover, the destabilising effects of the free market and the sheer speed of change have left us less secure, and that has been combined with an erosion of the social ecology that once provided people with networks of support as well as systems of moral meaning. As Jonathan Sacks writes, "These are not minor problems. They go to the very heart of the human project: constructing a society of substantive justice, collective grace and equal access to the preconditions of dignity."³¹

Therefore, conserving and taking care of the natural environment is a reminder of our responsibilities to the environment and to the future, without which the pace of economic growth will merely be a measure of the speed at which we approach the abyss. Our ancestors may have taken the natural environment as a given. Today we can no longer do this. We are already changing it in destructive ways.

In this regard, we need a moral framework that situates the source of responsibility for ourselves, the environment and for the future within us and not outside of us. We need one that attempts to minimise the awesome complexity of the decisions governments, corporations and individuals have to take. But complexity can sometimes be an excuse for ignoring the moral dimension; and if we do that, we are lost. Freedom means restraint. It means not doing everything we can do, nor doing something on the grounds that if we do not, someone else will. Without a moral vision, we will fail. And that vision can only emerge from conversation or dialogue – from talking and listening to one another across boundaries of class, race and faith.



I am deeply concerned about what is happening to our Pacific ocean, to our islands and to our people. For some reasons that may not be obvious to some of you, I come from a small island in the Fiji group and because of that the memories of seasonal planting, harvesting and fishing I feel deep in my bones. I relish the moments that I was able to immerse myself into the rhythm of life in my small birth island. But I fear that perhaps one day I will no longer feel it because my birth island may be partly submerged under water and many of my people have joined the swelling numbers of 'climate refugees' in the region. I pray and hope that that day will not come to pass.

However, as I had said elsewhere, Christian hope points us into a different direction. It is born in the belief that the source of action lies within us. We hope in the knowledge that we have the power and the freedom to choose; that we can learn from our mistakes and act differently the next time. Christian hope is the belief not that God has written the script of history, that He will intervene to save us from the error of our ways or protect us from the worst consequences of evil but simply that He is mindful of our aspirations, with us in our fumbling efforts, that He was given us the means to save us from ourselves. That is the basis of my hope and prayer.

4. Conclusion

I wish to share a view that I believe is an important answer to how we might relate between religions. This is partly the result of my painful grappling with the issues that we are facing in Fiji: who we are as a nation and who we are as a people belonging to distinct ethnic and religious groups.

I am convinced that at the heart of monotheism is not what it has traditionally been taken to be: one God, therefore one faith, one truth, one way. Rather, it is that unity creates diversity. What is real, remarkable and ought to be the proper object of our wonder and awe is not the quintessential leaf but the 250,000 different kinds there

actually are, or not the idea of a bird but the 99,000 species that exist today. This, I strongly suggest, is a major resource for peace. If we recognise that there is dignity in being different and that diversity is a divine gift then we are liable to treat the 'stranger' with respect and the environment with much gratitude and graciousness because of its ability to soothe the human spirit with its beauty and to provide sustenance to the human body.

I believe that caring and respect for the natural environment is a teaching that is basic to most great religions, not just my own faith. This, I also suggest, is a key resource for peace because questions and issues concerning the environment are also fundamentally about us; who we are and our place in the universe. If we fail to understand this, we will also fail to respect the boundaries and the limits that we should not infringe. If the great religions are to enter into dialogue on the articulation and construction of an environmental ethic, they will render a very valuable and perhaps a sacred service to a world that is desperately in need of a moral vision.

The glory of the created world, I believe, is its astonishing diversity and multiplicity: the thousands of languages spoken by humankind; the hundreds of religious faiths; the proliferation of cultures; and, the sheer variety of imaginative expressions of the human spirit. In most of these, if we listen carefully, we will hear the voice of God telling us something we need to know. It is for us to discern God's voice in the silence of our hearts and in the stillness of our minds. We must be contemplatives, and God knows we need to be today than ever before, as we are pragmatics.



Notes

¹ Melchoir Matakai (et alia), *Vulnerability of a Coastal Township to Flooding Associated with Extreme Rainfall Events in Fiji* (Suva: October, 2004), p.3.

² *ibid.*

³ *ibid.*

⁴ *ibid.*, p.6

⁵ *ibid.*, p.1

⁶ *ibid.*, p.11

⁷ *The Fiji Times*, 23/9/05, p.18

⁸ *ibid.*

⁹ *ibid.*

¹⁰ Friends of the Earth, A Citizen's Guide to Climate Refugees (unpublished). The document further notes that the Australian government refused to entertain such a deal, yet it is one of the highest emitters of pollutants into the atmosphere. As a result of Australia's refusal to allow Tuvaluan climate refugees, New Zealand had agreed to accept the entire Tuvaluan population. However, even then it is hard to get resident status in New Zealand as the immigration requirements are so strict and discriminatory (only caters for the able body people and excludes the poor) that the agreement is largely rhetoric than real.

¹¹ Cited in the Friends of the Earth, A Citizen's Guide to Climate Refugees (unpublished). Additional projections were made by the Australian climate scientist, Dr. Graeme Pearman, who predicts that 100 million people would be displaced by 2100, and Richard Nicholls of the Flood Hazard Research Centre at Middlesex University who suggested that about 50-200 million people could be displaced by 2080.

¹² Cited in World Council of Churches' *Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth*, A Background Document to the 2006 General Assembly, Geneva, 2005, p.41. In actual figures, if the trend continues, writes Jonathan Sacks, "... half of the world's total of 30 million animal and plant species will become extinct in the course of the next century (*The Dignity of Difference*, London, Continuum, 2002) p.163

¹³ World Council of Churches, *Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth*, A Background Document to the 2006 General Assembly (Geneva: WCC, 2005), p.40. The Friends of the Earth, similarly in its document title A Citizen's Guide to Climate Refugees (unpublished), claimed that the disasters mentioned by the World Council of Churches is widely accepted in the scientific community.

¹⁴ Cited in Leonardo Boff's "Calling In Multiple Ecological Debts" in *Sacred Earth, Sacred Community: Jubilee, Ecology & Aboriginal Peoples* (Toronto: Canadian Ecumenical Jubilee Initiative, 2000), p.147.

¹⁵ John Passmore, *Man's Responsibility for Nature* (London: Duckworth, 1980), p.27

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ See Psalm 8 where this is more explicitly seen.

- ¹⁸ Cited in Jonathan Sacks', *The Dignity of Difference* (London: Continuum, 2002), p.165
- ¹⁹ *ibid.*
- ²⁰ Cited in Jonathan Sacks', *The Dignity of Difference* (London: Continuum, 2002), p.166
- ²¹ *ibid.*
- ²² Moses Maimonides, *Guide for the Perplexed*, 3:13. On biblical images of nature, in Brown 1999
- ²³ *ibid.*
- ²⁴ Cited in Jonathan Sacks', *The Dignity of Difference* (London: Continuum, 2002), p.168
- ²⁵ Samson Raphael Hirsch, *The Nineteen Letters* (New York: Feldheim, 1969), p.79
- ²⁶ *ibid.*
- ²⁷ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984)
- ²⁸ Hilary Putnam, *Cloning People*, in Burley 1999, p.1-13
- ²⁹ Cited in Robert Nisbet's *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980), p.355
- ³⁰ Midrash Kohelet Rabbah, 7:20
- ³¹ Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference* (London: Continuum, 2002), p.174



References

Brown, William P. *The Ethos of the Cosmos*. Grand Rapids: MI:Eerdmans, 2002.

Burley, Justine. *The Genetic Revolution and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Canadian Ecumenical Jubilee Initiative. *Sacred Earth, Sacred Community: Jubilee, Ecology & Aboriginal Peoples*. Toronto: Canadian Ecumenical Jubilee Initiative, 2000.

Friends of the Earth. *A Citizen's Guide to Climate Refugees* (unpublished)

Hirsch, Samson Raphael. *The Nineteen Letters*. New York: Feldheim, 1969.

Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.

Melchoir Mataki (et alia). *Vulnerability of a Coastal Township to Flooding Associated with Extreme Rainfall Events in Fiji*, (unpublished) October 2004.

Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980

Passmore, John. *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth, 1980.

Sacks, Jonathan. *The Dignity of Difference*. London: Continuum, 2002.

The Fiji Times: 23.09.2005

World Council of Churches: *Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth*, A Background Document to the 2006 General Assembly, Geneva 2005.



L'émergence d'une théologie de la libération au sein de l'église évangélique de Polynésie française

Gwendoline Malogne-Fer

Gwendoline Malogne-Fer est sociologue, chercheuse au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CNRS-EHESS, Paris). Elle a soutenu en juin 2005 sa thèse de doctorat, intitulée *Quand les femmes prennent la parole : démocratisation institutionnelle et professionnalisation des ministères au sein de l'Église évangélique de Polynésie française* et a notamment publié en 2000, en collaboration avec Yannick Fer, *Tuaro'i, réflexions bibliques à Rapa, aux éditions Haere Po (Papeete)*.

Gwendoline Malogne-Fer is Sociologist, researcher at the Centre for Interdisciplinary Studies of Religions (CEIFR, CNRS-EHESS, Paris). She defended in June 2005 a Ph.D. dissertation entitled *When Women Get the Right to Speak: Institutional Democratization and Ministries' Professionalization within the Evangelical Church of French Polynesia (EPPF)* and has notably published in 2000, with Yannick Fer, *Tuaro'i, réflexions bibliques à Rapa (Haere Po, Papeete)*.

Cet article a été élaboré dans le cadre des sessions "Studying Religion in Oceania" de l'ASAO (Association for Social Anthropology in Oceania) coordonnées par Mary Mac Donald, qui se sont tenues de 2000 à 2002

This article was elaborated in the frame of the sessions "Studying Religion in Oceania" of the ASAO (Association for Social Anthropology in Oceania) organized by Mary MacDonald, from 2000 to 2002

La Polynésie française, qui a célébré le 5 mars 1997 le bicentenaire de l'arrivée des missionnaires protestants de la *London Missionary Society*, comptait en 1997 sur une population globale de 220 000 habitants, 44% de Protestants et 34% de Catholiques¹. L'appartenance religieuse est fortement différenciée selon les archipels puisque les Marquises et les Tuamotu-Gambier sont à dominante catholique alors que les Australes et les Iles-Sous-le-Vent sont majoritairement protestantes. Tahiti et plus particulièrement la zone urbaine de Papeete présente quant à elle un paysage religieux très contrasté. Depuis les années 1980 est apparu progressivement au sein de l'Église Évangélique de Polynésie Française – rebaptisée église protestante *mā'ohi* en 2004 – un discours qui s'apparente aux "théologies de la libération" telles qu'elles se sont développées dans les années 1960 en Amérique latine à dominante catholique.

Gustavo Gutiérrez, un des pères fondateurs de la théologie de la libération définit celle-ci en ces termes : “ la théologie de la libération veut partir de l’engagement pour abolir la situation actuelle d’injustice et construire une société nouvelle ” (1974 : 301). Il distingue trois niveaux de libération : le premier niveau concerne la libération des structures sociales d’oppression et de marginalisation. Le second niveau est celui d’une libération humaine, c’est-à-dire d’une transformation personnelle qui permette de vivre une profonde liberté intérieure. Le troisième niveau est celui de la libération des péchés.

La “ théologie de la libération ” polynésienne est à replacer dans un contexte socio-économique et politique en forte mutation.

Nous analyserons comment ce discours, qui est une parole performative, une parole qui se veut également un acte, un passage à l’action, est un exemple-type du dépassement de l’opposition entre structure et histoire selon l’approche de Marshall Sahlins.

Nous montrerons notamment que :

- 1) La théologie de la libération est née dans un contexte historique politique, économique et social particulier. Elle aboutit à des prises de positions particulièrement fermes de l’église évangélique notamment contre la spoliation des terres et contre les essais nucléaires.
- 2) Cette parole interprète l’histoire présente comme une perte progressive de l’identité *mā’ohi*². Mais alors que la théologie de libération s’est développée en Amérique latine autour de la notion de pauvreté matérielle, le discours polynésien s’attache à démontrer que la société de consommation effrénée qui se développe en Polynésie française depuis quarante ans engendre une “ pauvreté morale ” sans précédent.
- 3) Il reste à essayer d’évaluer le véritable impact de cette théologie de la libération en Polynésie française et notamment au niveau du renouveau liturgique et théologique en milieu protestant. Si l’école de formation des futurs pasteurs à Hermon (Papeete) a été influencée par ce discours, les fidèles semblent partagés sur les interprétations et la pertinence de cette évolution théologique.

1- LE CONTEXTE D'APPARITION DE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION EN POLYNESIE FRANÇAISE

Analysant l'apparition en Amérique latine de la théologie de la libération et plus largement d'un mouvement social de christianisme de la libération, Michaël Löwy estime que " l'approche la plus efficace pour rendre compte de l'apparition en Amérique latine d'un mouvement social *christianisme de la libération* et de son expression théologique est celle qui part de l'articulation ou convergence entre le changement *interne* et *externe* à l'Eglise vers la fin des années 50.(...) C'est la rencontre entre ces deux types de changement qui créera les conditions de possibilité pour l'émergence de ce *christianisme de la libération* dont les origines sont antérieures à Vatican II. Le nouveau mouvement social surgit d'abord dans les groupes qui se trouvent à l'*intersection* des deux changements. " (1990 : 9)

C'est cette grille d'analyse que nous retiendrons pour montrer que le discours de libération du peuple *mā'ohi* est à replacer dans un contexte social, économique et politique en forte mutation ; ce discours de libération est également étroitement lié au nouveau statut d'autonomie de l'Eglise Evangélique de Polynésie française de 1963 qui a permis à l'Eglise d'être autonome vis-à-vis de la société des missions évangéliques de Paris et de devenir une Eglise à part entière.

11- Les changements externes à l'Eglise

La société polynésienne connaît un profond changement social et économique depuis 1962, date du choix des atolls de Moruroa et de Fangataufa en Polynésie française comme sites des essais nucléaires français. L'installation du Centre d'Expérimentation du Pacifique (CEP) s'est traduit par l'arrivée massive d'expatriés et des retombées financières. La modernisation économique s'est accompagnée d'une augmentation des revenus et d'une course effrénée à la consommation qui se traduit en particulier par l'acquisition de voitures³ et par la possibilité d'effectuer désormais des voyages en métropole, en Amérique du Nord ou dans le Pacifique. Mais ces transformations brutales ont aussi et surtout engendré des inégalités sociales sans précédent entre ceux qui ont un emploi et ceux qui n'en ont pas, entre ceux qui ont un emploi dans la



fonction publique et qui bénéficient à ce titre d'un salaire indexé et ceux qui se contentent d'un emploi dans le secteur privé. Les inégalités sociales sont aussi géographiques, et l'accession aux comforts de la vie moderne (pistes d'aviation, électrification, etc.) est parfois l'objet de vives discussions au sein des communautés insulaires éloignées et isolées.

Sur le plan politique, depuis 1977 la Polynésie française a connu successivement quatre statuts institutionnels différents⁴ allant, à chaque étape, vers une émancipation progressive de la tutelle de l'Etat français. Mais alors que certains hommes politiques voient dans l'autonomie un rempart contre l'indépendance, d'autres et parmi eux, les responsables de l'Eglise Evangélique de Polynésie française (EEPF) font de cette autonomie une étape transitoire et préparatoire à l'indépendance. Jacques Ihorai, président de l'Eglise évangélique jusqu'en 2003, déclarait récemment " la liberté est entière ou elle n'est pas " et souhaite voir la Polynésie française indépendante avant le prochain jubilé c'est-à-dire avant l'année 2047.

12- Les changements internes à l'Eglise

Michaël Löwy souligne qu'en Amérique latine, " le changement *interne* touche à l'ensemble de l'Eglise catholique : c'est, comme on le sait, le développement, depuis la Deuxième Guerre Mondiale, de nouveaux courants théologiques, de nouvelles formes de christianisme social (..) d'une ouverture croissante aux interrogations du monde moderne et des sciences sociales " (1990 : 9).

La rupture statutaire concernant l'organisation de l'Eglise protestante en Polynésie française est marquée par son accession à l'autonomie vis-à-vis de la Société des missions évangéliques de Paris en septembre 1963, cent ans après que cette dernière ait succédé à la Société des Missions de Londres. Cette autonomie permet à l'Eglise Evangélique de Polynésie française de siéger en tant qu'Eglise à part entière dans différentes instances religieuses internationales ou régionales et notamment au sein du Conseil Œcuménique des Eglises (dont l'EEPF est membre depuis le jour de son autonomie), à la Communauté Evangélique d'Action Apostolique (la CEVAA regroupe depuis 1971 les églises de la société des Missions évangéliques de Paris devenues autonomes) et surtout au sein de la *Pacific Conference of Churches* (PCC)

créée en 1966. Le pasteur Henri Vernier note que l'assemblée constitutive de la PCC, à Malua (Samoa) en 1961, fut l'occasion de renouer des liens entre communautés insulaires séparées par l'histoire de la colonisation :

“ L'année 1961 marque la redécouverte des liens entre les différentes Eglises protestantes du Pacifique. Samuel Raapoto [président de l'EEPF] assiste à la conférence, la première du genre, qui réunit, après 150 ans de séparation due aux barrières imposées par les grandes nations, les délégués de plus de 30 Eglises et de Missions Protestantes dans une île de Samoa ” (1986 : 189). Cette rencontre permit également la mise en place d'un collège théologique à Suva (Fidji) où les élèves pasteurs pourront dès 1967 suivre leurs études de théologie.

L'autonomie de l'Eglise de Polynésie a non seulement été l'occasion d'un débat sur la nécessaire émancipation du peuple polynésien et de l'Eglise, mais elle a surtout permis à cette dernière de s'insérer dans un réseau régional pacifique à dominante anglophone.

L'autonomie de l'Eglise a été proclamée le 1^{er} septembre 1963 dans le temple de Tiroama à Papeete. Le pasteur Henri Vernier cite un extrait du discours du pasteur Ioelu Tapeni représentant des Eglises du Pacifique : “ Notre reconnaissance va au Dieu vivant qui a visité nos ancêtres. Ce que je veux vous dire n'est pas une parole de la bouche mais une parole du cœur (...) votre Eglise est comme un bateau qui après un long voyage arrive dans un port dont il a besoin de se rajeunir. Il faut consolider sa coque, refaire ses cordages, raccommorder ses voiles et ses haubans avant d'affronter à nouveau les vents violents des prochains voyages. Le vent du Pacifique est changeant et ses courants périlleux. Préparez soigneusement votre bateau afin qu'il sorte sans difficulté des tempêtes futures et ne sombre avec vos enfants ! ” (1986 : 180)

Si l'image du bateau représentant l'Eglise évangélique est fréquemment utilisée en Polynésie, il est à noter que ce discours montre bien la perspective à suivre : ce nouveau statut n'est pas un aboutissement mais le point de départ d'une nouvelle organisation et d'une nouvelle théologie : ce sont les conditions nouvelles d'organisation qui permettent de réfléchir à une actualisation de la théologie. Cette dernière n'est pas arrêtée une fois pour toutes, elle est en évolution permanente. Clodovis



Boff, un des théoriciens de la théologie de la libération en Amérique latine, rappelle que la théologie classique a été élaborée à un moment donné de l'histoire de l'Europe du Moyen Âge, elle n'est pas immuable. De fait, Henri Vernier précise que l'une des premières actions du nouveau premier président de l'Église autonome a été de prendre en main "un corps pastoral décontenancé devant les changements de la société polynésienne. Souvent en effet, on se repose trop sur les enseignements et les habitudes du siècle passé. Les coutumes, les usages traditionnels, doivent être renouvelés. Déjà depuis la période de guerre (1939-1945), un travail de réflexion théologique avait été entrepris par les missionnaires et leurs collègues locaux. C'est maintenant une tâche qui concerne les responsables polynésiens que de découvrir eux-mêmes comment l'Évangile doit être pleinement vécu dans le contexte actuel" (1986 : 188-189).

À la croisée de ces changements internes et externes, se trouve parmi les responsables de l'Église évangélique, Samuel Raapoto, premier président de l'Église autonome, qui participa à la mise en place de l'autonomie de l'Église. Il fut, de 1953 à 1958, pasteur de la paroisse de Makatea et connut grâce à cette fonction la première expérience, et à ce jour la seule, d'industrialisation en milieu insulaire polynésien : de 1911 à 1966 l'île de Makatea accueillit en effet plusieurs milliers de personnes afin d'exploiter les mines de phosphate de l'île. Cet homme d'Église est également reconnu comme l'un des meilleurs connaisseurs de la langue tahitienne et de l'expression *mā'ohi*. C'est un de ses fils, Turo Raapoto, docteur en linguistique, qui va quelques années plus tard initier en tant que laïc de l'Église un mouvement qui s'apparente par bien des aspects aux théologies de la libération dont nous allons maintenant analyser la structure et les thèmes dominants.

2- LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION EN POLYNESIE FRANÇAISE : DISCOURS ET PRATIQUES

Le renouveau théologique va de pair en Polynésie française avec un renouveau culturel qui se développe dès le début des années 1980.

En 1988, l'Église évangélique de Polynésie française édite un petit livret destiné aux membres qui ont une responsabilité au sein de l'Église : pasteurs, diacres, évangélistes et moniteurs de l'école du dimanche. Ce livret intitulé "*Te rautira'a i te parau a te Atua et te ibo tumu mā'ohi*" ou "l'animation de la parole de Dieu et la nature originelle *mā'ohi*"⁶ et qui doit servir de base à la réflexion théologique est l'œuvre du linguiste Turo Raapoto. Ce livret n'est pas le seul (il sera suivi de plusieurs autres), ni le premier du genre. Turo Raapoto contribue en effet dès les années 1970 à l'élaboration de la revue mensuelle de l'Église le *ve'a porotetani*⁵. Surtout, dès la fin des années 1970, l'église évangélique développe une approche qui s'attache à l'histoire du pays, le *fenua* (pays, terre), comme l'atteste un certain nombre de mémoires d'élèves pasteurs. Néanmoins, l'intérêt de ce petit livre d'une cinquantaine de pages est d'être le premier à présenter le cheminement d'ensemble, l'élaboration de ce discours performatif.

Le texte part du rôle central des animateurs, les *rautira'a*, qui sont comparés à des chefs militaires, à des combattants qui transmettent la foi et communiquent leurs convictions aux personnes qui écoutent⁷. L'animateur est une personne qui doit connaître parfaitement d'une part l'histoire de son pays, du peuple dont il est issu et de ses dieux et d'autre part la parole de Dieu.

21-Le premier constat est celui de la perte d'identité du Mā'ohi, de sa pauvreté morale.

"Comment est le *Mā'ohi* aujourd'hui ? C'est un peuple tombé dans la misère morale parce que sa nature originelle disparaît de plus en plus, il perd sa notion des choses et ses connaissances." (Raapoto, 1988 : 9). Le *Mā'ohi* est une personne devenue muette, ignorante, honteuse d'être *mā'ohi*, qui ne pense plus qu'à l'argent, à l'acquisition de biens de



consommation ostentatoires et aux places d'honneur en société. (Raapoto, 1988 : 26).

Si la théologie de la libération en Amérique latine s'est développée dans un contexte de pauvreté matérielle, la notion de pauvreté morale, identitaire et culturelle n'est pas absente de la réflexion des théologiens de la libération. Gustavo Gutiérrez définit ainsi trois niveaux de pauvreté - la pauvreté matérielle, spirituelle et la solidarité avec les pauvres - tout en rappelant l'ambiguïté du terme : " Pauvreté est un terme équivoque. Mais l'ambiguïté du terme ne fait que traduire l'ambiguïté des notions qui sont en jeu ". C'est la notion de pauvreté matérielle qui attire l'attention dans la mesure où l'auteur la définit en ces termes : " le terme de pauvreté désigne en premier lieu la pauvreté matérielle, c'est-à-dire le manque de biens économiques nécessaires pour une vie humaine digne de ce nom. (...) Mais le concept de pauvreté renvoie également à d'autres réalités : concrètement, être pauvre signifie mourir de faim, être illettré, être exploité par d'autres, ne pas savoir que l'on est exploité, ne pas savoir que l'on est une personne. C'est en relation avec cette pauvreté matérielle et culturelle collective et militante que la pauvreté évangélique devra se définir. " (Gutiérrez, 1974 : 285-287)

22- Le second constat qui est consubstantiel au premier, est celui du caractère historique et réversible de cette pauvreté morale.

Si le *Má'ohi* est devenu muet, c'est à l'animateur de lui redonner la parole retirée, si le *Má'ohi* est devenu ignorant, c'est parce qu'on a maintenu ce peuple dans l'ignorance " mais rendons seulement sa langue au *Má'ohi* et nous verrons si le *Má'ohi* est réellement ignorant ". L'histoire n'est pas inéluctable et si le *Má'ohi* a perdu son identité, il peut la retrouver en devenant l'acteur de sa propre histoire, c'est-à-dire en reparlant sa langue, en redécouvrant sa terre, la nourriture de la terre etc.⁸

Nous retrouvons ici les deux caractéristiques essentielles de la théologie de la libération d'Amérique latine : " l'option préférentielle des pauvres " et le principe selon lequel " ces pauvres sont les agents de leur propre libération et le *sujet de leur propre histoire* " (Löwy, 1990 : 8). La pauvreté est ici morale et non pas matérielle mais ce n'est pas tant le type de pauvreté que la nécessité pour les responsables de l'Eglise de " faire l'expérience du pauvre " (Boff, 1990 p II) qui importe. Les hauts

responsables d'Eglise ont tous fait l'expérience de l'exil, en formation en France ou à Fidji pour la plupart, et cet exil forcé n'est pas étranger à une certaine nostalgie du pays qui ira de pair avec une prise de conscience de l'identité *mā'ohi* de retour au *fenua*. Le responsable d'Eglise est aussi un père de famille, un homme qui vit quotidiennement la sensation d'être dépossédé : " Que se passe-t-il ? Partout où je vais maintenant dans ce pays que je croyais être le mien, je suis mis de côté par les miens, je suis rejeté " (Raapoto, 1988 : 37).

L'animateur qui doit connaître à la fois la parole des ancêtres et la parole de Dieu n'est pas pour autant un intermédiaire, il doit simplement initier temporairement la communication entre Dieu et les hommes. Par contre la langue est, dans la pensée de Turo Raapoto, le véritable moyen d'accéder durablement à cette rencontre, la seule médiation possible. La langue est " le véhicule de la connaissance et de la sagesse d'un peuple " (Raapoto, 1988 : 7) elle est donc constitutive d'identité et en même temps le symbole de cette identité perdue/retrouvée.

Ce raisonnement repose sur une interprétation intéressante de l'histoire de l'évangélisation de la Polynésie : en apprenant le tahitien et en traduisant la Bible en tahitien, les missionnaires ont prouvé que Dieu voulait rencontrer les *Mā'ohi* dans leur langue et leurs coutumes. En oubliant sa langue et ses coutumes, le *Mā'ohi* s'est éloigné de Dieu car comment accepter que Dieu aime un *Mā'ohi* devenu muet ? ignorant ? enchaîné ? C'est au *Mā'ohi* de prendre conscience qu'il s'est éloigné de Dieu parce qu'il s'est éloigné de sa langue et de ses coutumes : en redevant *mā'ohi*, ce dernier se rapproche en quelque sorte des conditions qui ont rendu possible l'arrivée des missionnaires c'est-à-dire des conditions qui ont fait qu'à un moment donné Dieu a souhaité rencontrer les *Mā'ohi*.

Aujourd'hui la commémoration de l'arrivée de l'évangile le 5 mars 1797 donne lieu à une grande célébration dans toutes les paroisses protestantes de Polynésie française. Cette fête organisée en plein air est l'occasion de modifier les éléments de la Sainte Cène, le fruit de l'arbre à pain ('*uru*) remplaçant le pain, en souvenir de la première Sainte Cène célébrée par les missionnaires anglais sur le sol polynésien. En prenant le '*uru* et le vin comme éléments de la Sainte Cène, on ne commémore



plus la mort et la résurrection du Christ mais l'arrivée des premiers missionnaires. L'histoire de l'évangile se superpose au message de l'évangile. Ce qui renvoie à cette question posée par Jean-Paul Willaime à propos du protestantisme en Europe : " On peut d'ailleurs se demander si, dans le protestantisme, la référence à l'histoire ne joue pas le rôle rempli par la référence au rite dans le catholicisme : celui d'une légitimité extra-idéologique assurant la permanence de la légitimité au-delà de la fluctuation de la conjoncture " (1992 : 27).

L'interprétation de l'histoire passée et en fait inséparable de l'histoire présente et du principe précédemment évoqué selon lequel les pauvres doivent redevenir les agents de leur propre histoire. En ce sens, " la théologie de la libération offre une synthèse construite à partir de la mémoire du passé et visant des projets d'avenir non utopistes " (Boff, 1990 : 95).

Dans ce contexte, le rôle de l'Eglise est de se tenir près du peuple, de lui faire prendre conscience des conditions d'asservissement dans lesquelles il vit désormais, et de dénoncer les responsables politiques locaux qui aggravent la dépendance coloniale. La théologie de la libération développée en Polynésie française dénonce ainsi avec une certaine véhémence la situation coloniale et la dépendance économique qui en découle, dépendance accrue par les responsables politiques eux-mêmes. Cette théologie est une grille de lecture de l'histoire coloniale qui ne remet pas uniquement en cause la puissance coloniale. " Après eux (les missionnaires) nous-mêmes, les *Mā'ohi*, nous sommes le bras puissant qui combat la conception " *mā'ohi* " " (Raapoto 1988 : 8). Michaël Amaladoss note à propos de la théologie Minjung de Corée une analyse similaire : cette théologie est le fruit d'une réflexion sur des chrétiens pauvres, le peuple ordinaire qui vit une forme d'oppression économique, politique et sociale, et les oppresseurs sont soit une puissance étrangère, la Chine ou le Japon, soit une élite autochtone coupée du peuple (1998 : 16).

23-Un exemple type de discours performatif

En analysant l'histoire ancienne, présente et future au regard d'un événement unique : la venue des missionnaires protestants en 1797

comme signe de la volonté de Dieu de rencontrer les *Mā'ohi* tels qu'ils étaient, la théologie de la libération polynésienne permet une interprétation de l'histoire qui se veut aussi un appel à l'action. L'animateur ou l'Eglise ne sont que des moyens permettant une prise de conscience : les *Mā'ohi* doivent redevenir les acteurs de leur propre histoire. Le processus de réappropriation de l'histoire passe en premier lieu par la réutilisation de la langue *mā'ohi*, de la terre *mā'ohi*, de la nourriture de cette terre. A travers des gestes simples de la vie quotidienne, la théologie de la libération veut favoriser un renversement de perspective fondamental. La théologie de la libération est en ce sens "reflet de et réflexion sur une praxis préalable"⁹. (Löwy, 1990 : 7)

L'utilisation de la langue est fondamentale parce que la parole est perçue comme l'action même : "la parole n'est pas quelque chose d'inerte, quelque chose sans vie, qui est seulement écrite c'est-à-dire enfermée dans les lettres. La parole qui touche l'homme, c'est une parole qui vit dans l'action et c'est à travers cette action que l'on découvre la nature du Dieu à qui appartient la parole dont il est question. (...) Et à présent que faire ? Il convient de se demander ce que nous devons faire pour que notre parole soit en mesure de provoquer un changement dans les pensées, les coutumes et la vie (...) notre souci principal est de déterminer l'action à mener à partir de maintenant" (Raapoto, 1988 : 5).

Il s'agit ici d'un exemple-type de discours performatif qui dépasse les oppositions classiques passé/futur, tradition/modernité, structure/histoire (Sahlins, 1985).

La direction de l'Eglise évangélique de Polynésie française adopte tout à la fois des positions "traditionnelles", "Ne vendez pas vos terres" "Mangez les produits du *fenua*" "Parlez votre langue" et des positions modernes concernant des sujets comme la contraception, le divorce ou la place des femmes dans la société et au sein de l'Eglise¹⁰. Michaël Löwy dit de la théologie de la libération qu'"Il s'agit d'une forme culturelle qui échappe aux dualités classiques entre modernité et tradition, éthique et science, religion et monde profane. Elle constitue une réappropriation moderne de la tradition, une figure de la culture dans laquelle modernité et tradition sont en même temps conservées dans un processus de dépassement "dialectique" (1990 : 21). Ainsi en est-il de la lutte contre les essais nucléaires qui associe à la fois la défense de



valeurs morales traditionnelles et modernes. L'utilisation d'outils modernes de communication ou la mise en avant du soutien de mouvements associatifs internationaux ou de partis politiques métropolitains jouent ici le rôle de caution scientifique indéniablement "moderne".

Ce discours performatif trouve sa justification dans l'interprétation de l'évangélisation. Les missionnaires sont la preuve de l'amour de Dieu pour le *Mā'ohi*, pour sa langue et sa terre à un moment de son histoire. En même temps l'Eglise n'oublie pas que l'évangélisation a été destructrice d'anciennes pratiques comme l'infanticide, les guerres et les sacrifices rituels. L'arrivée des missionnaires est donc un événement historique qui ébranle durablement la structure de l'ancienne société mais dans le même temps, cet événement reste interprété au travers de la théologie de la libération comme "l'actualisation unique d'un phénomène général, une réalisation contingente d'un modèle culturel". Marshall Sahlins définit l'événement comme "une relation entre quelque chose qui se produit et une structure" en l'occurrence la rencontre entre Dieu et la société polynésienne. L'histoire postérieure à 1797 et notamment l'histoire politique, institutionnelle, et le processus de colonisation par la France n'est pas niée ; elle se situe à un autre niveau car avec l'arrivée de l'Evangile, le *mā'ohi* a acquis "la faculté de juger du bien et du mal" 11.

Deux décisions de l'église évangélique illustrent ce discours performatif : la lutte contre les essais nucléaires et la lutte contre la vente des terres. En 1982, le synode de l'Eglise évangélique prend officiellement position contre les essais nucléaires en Polynésie française. Il ne s'agit pas uniquement d'une déclaration de principe puisque l'Eglise n'aura de cesse, avec l'aide d'organisations régionales et internationales de demander l'arrêt des essais nucléaires et d'organiser des campagnes d'information et de sensibilisation sur les risques encourus. En 1995, à l'annonce de la reprise des essais nucléaires, faisant suite à un moratoire de plusieurs années, les dirigeants et le corps pastoral de l'Eglise évangélique descendirent dans les rues de Papeete pour manifester pacifiquement leur désaccord et leur indignation. Aujourd'hui, malgré l'arrêt définitif des essais nucléaires, l'Eglise évangélique continue ses actions, soutenue financièrement par le Conseil Œcuménique des Eglises

et des organisations non-gouvernementales européennes, en demandant la diffusion des informations concernant les conséquences, notamment sanitaires, des essais nucléaires. Cette démarche en mettant l'accent sur l'absence notoire d'informations en direction des populations concernées souligne aux yeux des dirigeants de l'Église, le mépris des autorités françaises en ce domaine, et l'étroite relation existant entre les essais nucléaires et le fait colonial français.

Raph Teinaore, ancien secrétaire général de l'Église évangélique (décédé en avril 2001) estimait d'ailleurs dans son mémoire d'élève-pasteur que la décision du synode de l'Église évangélique de 1982 était à mettre au même niveau que celle de l'Église évangélique de Nouvelle-Calédonie et des îles loyauté qui s'était, en 1979, prononcée pour l'indépendance du pays (1983 : 193). Les liens tissés, notamment par le biais de la commission théologique, entre les deux Églises francophones du Pacifique ont contribué à sensibiliser les dirigeants polynésiens aux capacités d'interpellation de leur Église, même si les situations économiques, sociales et politiques de ces deux territoires d'outre-mer diffèrent à bien des égards.

Un autre thème cher à l'Église évangélique de Polynésie française est celui de la terre, considérée comme un bien inaliénable et d'une valeur inestimable. Dès les années 1980 et en particulier aux cours des synodes de 1985 et 1986, l'Église évangélique interpellait les autorités du territoire sur les expropriations dont sont victimes les *Mā'ohi* et appelait les *mā'ohi* à ne pas vendre leurs terres, " source d'enracinement culturel et spirituel. Ce don gratuit de Dieu ne doit pas être vendu ou cédé sans conséquence pour sa vie et son équilibre " (quotidien *La Dépêche de Tahiti* du 16 août 1986).

La terre ne se vend pas, elle appartient à Dieu, l'homme en est le simple gérant (Genèse 1 :28, Hanson 1974 : 38-40). Aujourd'hui, cette conception de la terre demeure vivace dans certaines îles éloignées de Tahiti, difficiles d'accès et peu sollicitées par les entrepreneurs privés. L'exemple de l'île de Rapa est à ce titre révélateur puisque cette île située à 1200 km de Tahiti et accessible seulement par bateau demeure en indivision. L'absence de cadastre évite par là même toute transaction concernant l'achat ou la vente d'une parcelle de terres. La gestion de l'occupation de la terre s'effectue par un *tomite to'o hitu*, un comité des



anciens qui regroupent les représentants des sept familles de l'île et qui attribue au cas par cas l'autorisation d'occupation d'une parcelle de terre.

À Tahiti, cette conception tend à disparaître. Les paroissiens détenteurs de titres de propriété, qu'il s'agisse d'un héritage ou d'un achat connaissent désormais la valeur financière des biens fonciers et délaissent par là même, la dimension spirituelle et religieuse attachée à la terre.

Gustavo Gutiérrez rappelle l'importance de la terre et de la possession de celle-ci comme condition de la dignité humaine dans l'Ancien Testament :

“ La pauvreté contredit la signification profonde de la religion de Moïse, Moïse avait conduit son peuple hors de l'esclavage, de l'exploitation et de l'aliénation d'Égypte pour qu'ils habitent un pays où ils pourraient vivre en toute dignité humaine. Dans la mission libératrice de Moïse, il y avait une relation étroite entre la religion de Yahweh et l'élimination de la servitude. Le culte de Yahweh et la possession de la terre sont inclus dans la même promesse ” (1988 :168).

L'Église évangélique a réitéré lors de son synode d'août 2001 ses positions relatives à la sauvegarde de la terre : “ Conformément à l'enseignement de la Parole de Dieu, la terre est le signe de l'amour de Dieu pour l'homme et pour le peuple *mā'ohi*, elle est la mère nourricière qui lui donne la vie et la nourriture. (...) Aussi le conseil Supérieur renouvelle son appel auprès de ses fidèles d'arrêter la vente de leur terre et de penser à leur descendance ”.

L'Église est encouragée dans cette réflexion par le COE, la conférence des Églises du Pacifique et la CEVAA. A titre d'exemple une rencontre de réflexions théologiques s'est déroulée en juin 2000 sur le thème de la terre et de l'identité dans la région du Pacifique. Les participants ont “ souligné la nécessité impérieuse de formuler clairement la théologie de la terre, faute de quoi il leur faudrait se résigner à n'être qu'une noix de coco flottant sur l'océan ” (les nouvelles du COE de décembre 2000, site internet).

III. IMPACT ET CRITIQUES DE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION

31- *Le renouveau liturgique en milieu protestant depuis le début des années 1980*
Le renouveau théologique s'est accompagné depuis le début des années 1980 d'une volonté de rendre la liturgie moins austère et le lieu de culte plus ouvert sur le monde environnant. Cette volonté d'ouverture culturelle s'est traduite par l'autorisation donnée par les instances dirigeantes de l'Église évangélique d'introduire dans le temple des éléments qui en étaient jusqu'alors exclus : les fleurs, les instruments de musique ou les tenues locales (chemises hawaïennes) pour les serviteurs de Dieu, diacres et pasteurs.

Ces changements ont fait l'objet – et font toujours actuellement l'objet – de vives discussions et critiques parmi les paroissiens. Il s'agit pour les partisans d'une "ouverture au monde", de ne pas oublier la jeunesse de l'Église qui aime louer Dieu avec des instruments de musique traditionnels (guitare, *ukulele*) ou modernes (synthétiseurs) alors que les détracteurs voient dans ces instruments de musique provenant de la rue et synonymes de fêtes et de boîtes de nuit une tentative d'importer les maux de la société à l'intérieur du temple, une volonté de désacraliser les lieux de culte.

L'introduction des fleurs, des couronnes dans les temples est également en discussion bien qu'il semble que cette innovation soit plus facile à adopter. Certaines paroisses comme celle de Pirae (Tahiti) ont accepté d'introduire dans le temple des fleurs, mais aussi des plantes, des corbeilles de fruits, d'autres paroisses ont choisi des solutions intermédiaires, acceptant des fleurs dans le *fare 'āmuira'a* (maison de réunion du 'āmuira'¹²) ou le *fare paroita* (maison paroissiale) mais pas dans le temple, ou acceptant les fleurs dans le temple lors de moments spécifiques qui ponctuent la vie de la paroisse comme les mariages ou les enterrements. Enfin, d'autres paroisses comme celle de Tiroama (Papeete) refusent au nom du respect des traditions instituées par les anciens.

La tenue des diacres est également débattue. À ce jour seul le 3^e arrondissement (Moorea) et le 6^e arrondissement (Tuamotu et Marquises) ont rompu avec la tradition en autorisant les diacres jusque



là vêtus d'un pantalon et d'une veste à manches longues à porter une simple chemise au culte. Cette revendication d'une tenue plus légère et appropriée au climat se heurte à la conception traditionnelle des statuts de diacre et de pasteur : des hommes mis à part, qui doivent de ce fait, porter des tenues qui les différencient des simples paroissiens.

À travers ces discussions parfois virulentes se dessinent différentes façons de concevoir la place des diacres et du pasteur au sein du temple et la place du temple au sein de la société. Dans les trois cas de figure précédemment évoqués (les instruments de musique, les fleurs et la tenue des diacres) les partisans de la tradition conçoivent l'introduction de nouvelles façons de célébrer le culte comme un manque de respect vis-à-vis des anciens qui ont transmis depuis des générations ce mode de célébration de culte. L'introduction des instruments de musique signifierait en outre la fin des *hīmene tārava* et *hīmene rū'au*, chants polyphoniques chantés *a capella* par les '*āmuira*'a.

Cette ligne de fracture qui oppose généralement les jeunes et les anciens se retrouve également au niveau de la célébration de la Sainte Cène.

À ce jour seules quelques paroisses de Moorea et du 6^e arrondissement ont remplacé de façon définitive les éléments de la Sainte Cène (le pain et le vin) par du '*uru* ou du germe de coco et de l'eau de coco. Cette modification est directement inspirée de la théologie du coco : les deux éléments réunis en un seul sont le symbole par excellence de l'unité commémorée lors de la Sainte Cène. Les paroisses qui ont accepté la Sainte Cène *mā'ohi* ne l'ont pas fait pour les mêmes raisons ; il s'agit pour les paroisses des Tuamotu et des Marquises où le protestantisme est largement minoritaire de montrer, en accueillant la commission théologique et en faisant leur ses enseignements, leur attachement à l'institution religieuse.

L'acceptation de la Sainte Cène *mā'ohi* dans certaines paroisses de Moorea s'explique de façon différente. La présence de touristes anglophones dans les temples de Moorea a incité l'EEPF à envoyer sur l'île des pasteurs maîtrisant l'anglais, c'est-à-dire dans les faits, des pasteurs ayant poursuivi leurs études théologiques au Pacific Theological College à Fidji où ils ont pu se familiariser avec les enseignements de la théologie du coco. Mais c'est aussi parce que la grande majorité des leaders de la commission théologique étaient à la fois pasteurs et natifs de l'île de

Moorea qu'ils ont pu mieux qu'ailleurs, faire accepter la Sainte Cène *mā'ohi* aux paroissiens. Les logiques familiales et de proximité ont largement contribué dans un premier temps à l'acceptation de la transformation des éléments, et dans un second temps à la cristallisation des tensions intra et inter-paroissiales.

Le débat demeure d'actualité, il s'agit pour les partisans du pain et du vin, de marquer leur attachement aux écrits bibliques et leur volonté de respecter l'enseignement hérité des anciens. Il s'agit pour les partisans de la Sainte Cène *mā'ohi*, essentiellement des pasteurs membres de la commission théologique, de montrer à travers la valorisation des éléments de la nature environnante la présence de Dieu dans la nature, et par là même la proximité de Dieu : "les éléments sont comme des supports alors autant utiliser, valoriser et revaloriser ce qui est déjà là" (un pasteur de l'école pastorale).

Mais les termes du débat sont actuellement en train de se déplacer, soulignant l'écart grandissant entre les pasteurs qui insistent sur la dimension symbolique de la Sainte Cène *mā'ohi* et les paroissiens plus pragmatiques qui sans être en désaccord avec l'argumentation théologique se demandent pourquoi changer au risque d'entraîner des ruptures au sein de la paroisse. Surtout, la préparation de la Sainte Cène ne relève pas de la responsabilité du pasteur mais des diacres, or la préparation de la Sainte Cène *mā'ohi* demande selon ses détracteurs, plus de travail et d'organisation : le '*uru*' à cuire, la noix de coco à préparer, et suscite plus d'inquiétudes "et s'il n'y a plus de '*uru*' ?" alors qu'il suffit d'acheter le pain et le vin au magasin chinois toujours approvisionné.

Maurice Halbwachs définit la mémoire comme la trame même de l'identité individuelle et collective. La préservation de la mémoire est donc la condition de l'identité et de l'unité d'un groupe humain (cité par Hervieu-Leger et Willaime, 2001 : 199 et s.).

Deux modes de relation à la mémoire religieuse apparaissent au cours de ces débats : un rapport fort à la mémoire religieuse qui fixe les modalités de célébration du culte de façon immuable et quasi éternelle, un rapport plus lâche à cette mémoire religieuse héritée de la famille et qui permet l'apport d'éléments extérieurs à l'intérieur du temple. Dans



les deux cas de figure, il s'agit de revendiquer une religion authentique : authentique par sa conformité à la tradition héritée dans le premier cas, authentique par sa pertinence vis-à-vis du monde culturel environnant dans le second cas.

32- Le renouveau théologique : impact, critiques et perspectives

La démarche théologique présentée ici a suscité deux types de critiques. La première critique vise plutôt les conditions d'élaboration et la non-représentativité de cette théologie alors que la seconde s'attache au contenu religieux de cette théologie.

La théologie de la libération définie comme “une idéologie dominante”

L'anthropologue Alain Babadzan estime qu'on assiste actuellement en Polynésie française à de nouvelles tentatives de réinterprétation du passé culturel, à une revalorisation nostalgique du passé. “ Cette réhabilitation plus ou moins globale du passé, déjà très largement répandue dans les couches bourgeoises et petites-bourgeoises urbaines, mais beaucoup moins en milieu populaire, trouve maintenant à s'exprimer au sein même de l'Eglise évangélique ou sur ses marges. Certains développements théologiques (...) sont une des expressions les plus significatives au plan culturel, de l'accélération du processus de modernisation dans lequel est engagé la Polynésie. ” L'auteur estime par la suite que cette “ critique culturaliste ” a pour effet “ d'évacuer toute analyse de la société polynésienne en termes d'inégalités sociales ”, “ la critique des inégalités de classe se trouve ainsi escamotée par un discours qui ne reconnaît que des différences ethniques et culturelles ” (Babadzan, 1997 : 39-42). L'anthropologue Bruno Saura tout en montrant l'originalité de cette production théologique insiste quant à lui sur les risques de dérapages racistes d'un tel discours qui exalte le nationalisme tahitien dans une société devenue multiculturelle. (Saura, 1989 : 1-15).

La théologie actuellement développée en Polynésie française est certainement intéressée et située. La théologie de la libération telle qu'elle s'est développée en Amérique latine ne relève pas d'une logique différente ; il s'agit d' “ un projet dont la faiblesse intrinsèque réside dans son caractère exogène et sa contradiction avec les aspirations et les

pratiques des groupes auxquels ils s'adresse " (Haubert, 1993 :181). Mais ne voir dans cette théologie que ce caractère intéressé tend à en appauvrir le contenu et le cheminement de cette réflexion. Surtout, cette théologie en évolution permanente est soumise à discussion au sein des paroisses, lors des études bibliques et des *tuaro*'¹³. La liberté d'expression qui s'organise à travers les réunions des membres de l'Eglise rappelle que cette théologie n'est pas seulement et exclusivement le fruit de quelques pasteurs ou laïcs qui participent au comité d'animation théologique.

Une autre critique, interne à l'Eglise, consiste également à regretter l'écart entre cette démarche théologique et les aspirations de la population. Mais à l'inverse de l'anthropologue Alain Babadzan qui y voit un écran masquant les inégalités de classes, le pasteur Tihiri Lucas souligne quant à lui la rupture inter-générationnelle qui est en train de se creuser au sein de la société polynésienne.

Une démarche qui n'accepte pas le véritable message de l'Evangile

Le pasteur Tihiri Lucas ¹⁴ oppose ce qu'il nomme " la démarche de la culture " élaborée par le comité théologique de l'Eglise et " la démarche de la croix " défendue par le comité théologique du septième arrondissement ¹⁵. Bien qu'il soit extrêmement difficile d'évaluer l'influence de ces deux démarches théologiques, leurs existences mêmes sont la preuve qu'il existe sinon un débat officiel du moins des interrogations et des questions de la part des pasteurs mais aussi des fidèles. Le pasteur Tihiri Lucas, qui avoue avoir lui aussi été " turoïste " avant d'effectuer son " chemin de Damas " ¹⁶, critique essentiellement deux points : cette théologie, enseignée à l'école pastorale de Hermon et qui plaît beaucoup aux pasteurs en formation ne leur donnerait pas les outils pour diriger une paroisse, affronter la vie au quotidien et les souffrances individuelles. Il existerait dans les faits un décalage entre cette démarche théologique et les aspirations d'une partie de la population et notamment des jeunes, attirés par la société de consommation et le mode de vie occidental et américain, qui ne veulent plus d'une vie dans les tarodières. La seconde critique d'ordre théologique souligne le côté " catholique " de cette démarche qui consiste à réhabiliter la foi par les " oeuvres " alors que le protestantisme rappelle que l'amour du Christ



est gratuit : “ Ces dix dernières années, les pasteurs stagiaires ont été beaucoup plus influencés par la théologie de la culture. Mais après dans les paroisses, ils se rendent compte des problèmes : la langue très mal enseignée, les tarodières n’attirent pas les jeunes, ils n’ont reçu aucune formation pour l’accompagnement des souffrances individuelles, si ce n’est réunir pour chanter et danser. Il y a une prise de conscience que cette théologie de la culture les a fait rêver pendant dix ans alors que la théologie de la croix a plutôt favorisé la rencontre avec Dieu. Le grand souci de la théologie de la croix, c’est la naissance d’un fils adoptif de Dieu, ensuite la sanctification. Au contraire la théologie de la culture n’est pas là pour libérer mais pour montrer le chemin : connais ta langue et tu connaîtras Dieu ; connais ta terre et tu connaîtras Dieu ; connais ton océan et tu connaîtras Dieu. La théologie de la croix reconnaît que ton salut est gratuit alors que la théologie de la culture va mettre le salut au terme de ton effort de reconquête de la langue, des terres, des valeurs ancestrales. Dans la démarche de la culture, la question du baptême est secondaire, c’est la langue qui vient en premier. ”¹⁷

Une démarche linguistique, mais pas théologique

S’il est aujourd’hui difficile d’évaluer l’influence de la réflexion de la commission théologique au sein du corps pastoral et des paroissiens, il reste cependant vrai que la compétence linguistique de son animateur, Turo Raapoto demeure incontestée. La retraduction actuellement en cours d’un certain nombre de mots grecs, hébreux ou anglais simplement tahitianisés par les missionnaires au 19^e siècle, remplacés par des mots tahitiens du langage courant¹⁸, illustre de quelle manière la réflexion linguistique peut œuvrer au service d’une revendication identitaire et culturelle.

Les divergences apparaissent néanmoins lorsqu’il s’agit de reconnaître les liens pouvant exister entre les réflexions d’ordre linguistique et les réflexions purement théologiques. Un dirigeant de l’Église évangélique estime ainsi que si les travaux de la commission théologique sont très intéressants et enrichissants au niveau linguistique, ils n’ont aucune portée théologique.

Le terme même de théologie de libération ne fait pas l’unanimité parmi les dirigeants de l’Église. Alors que Jacques Ihorai trouve le terme tout

à fait approprié, Joël Hoiore, directeur de l'école pastorale, accepte cette appellation à condition qu'elle ne soit pas associée aux mouvements historiques d'Amérique latine, il s'agit de développer une théologie propre aux Églises du Pacifique qui s'abstient de toute référence aux catégorisations occidentales. Au-delà du débat d'appellation, la réflexion théologique conserve pour axe de recherche principal la libération du peuple *mā'ohi*, la préservation de l'identité du peuple *mā'ohi* à travers sa terre et sa langue. Ainsi en juillet 2002, la pastorale - qui réunit pour une semaine de réflexion l'ensemble des pasteurs de Polynésie française - avait pour thème la libération du peuple *mā'ohi*. D'autres rencontres organisées par la CEVAA avec des responsables de l'Église évangélique de Nouvelle-Calédonie ont également permis de réfléchir sur " la théologie de la terre dans les Églises du Pacifique " (juillet 2000) et sur la théologie contextuelle (juin 2002). En prenant place dans cette réflexion commune aux Églises du Pacifique, la théologie de la libération intègre des notions culturelles indispensables à l'émergence d'un " Theological Pacific Way ".

A la différence de la théologie de la libération élaborée en Amérique latine, qui refuse d'idéaliser le passé patriarcal et propose comme alternative une économie socialisée, la théologie de la libération qui se développe en Polynésie française depuis deux décennies est extrêmement critique à l'égard de l'argent et des biens de consommations importés mais ne propose pas de façon conceptualisée un modèle alternatif d'économie. L'argent est avant tout responsable de la dépendance du *Mā'ohi*, dépendance qui lui a fait perdre toute dignité et l'a réduit à la mendicité. Il est vrai que les transferts métropolitains sont interprétés par le gouvernement territorial (dirigé par Gaston Flosse jusqu'en 2004) comme la preuve irréfutable que l'indépendance se traduirait *a contrario* par une baisse catastrophique du niveau de vie.

La fin des essais nucléaires ne signifie pas la fin des transferts en provenance de la Métropole puisque la dette qu'a contractée la France à l'égard de la Polynésie française est une dette " ineffaçable ". Le Fond de reconversion économique de la Polynésie française concrétise d'une certaine manière cette reconnaissance d'une dette morale, puisque le gouvernement français s'est engagé à la suite de l'arrêt définitif des



essais nucléaires à maintenir le niveau des flux financiers qui résultaient de l'activité du CEP sur une période de dix ans, de 1996 à 2005 et pour un montant annuel de 990 millions de Francs Français. Mais l'attention quasi-exclusive portée aux transferts financiers cache mal l'absence de programme de reconversion économique.

Economie et religion ne sont pas totalement étrangers l'un à l'autre : l'arrivée de l'Evangile s'est accompagnée de l'instauration d'échanges réguliers entre Polynésiens et missionnaires, une économie de troc qui permettait aux uns d'obtenir de la nourriture, aux autres de se procurer des clous et des étoffes. Dès le 5 mars 1797, jour de l'arrivée des premiers missionnaires, le capitaine James Wilson écrivait dans son journal de bord : " Nous tâchâmes de leur faire comprendre, mais en vain je crois, que c'était le jour de Atua [dimanche] et que ce jour là, nous ne pouvions pas faire de commerce " (Wilson, 1997 : 32)

Nous retrouvons aujourd'hui encore un lien très net entre l'économie et l'Eglise, la culture polynésienne et le christianisme se rejoignant pour assurer et célébrer l'abondance à travers la collecte de *mê*, collecte organisée par l'Eglise évangélique dans chaque paroisse au mois de mai. Le pasteur Daniel Mauer rappelle à ce sujet : " C'est la grande et à ce jour la seule collecte de l'Eglise. Elle existe depuis cent cinquante ans. Naguère, on donnait en nature au moment des récoltes, en mai ; aujourd'hui, on ne collecte plus que des billets de l'Institut d'Emission, mais l'esprit reste le même ". (1970 : 30)

Les fêtes d'abondance et de fertilité, hier des biens agricoles, aujourd'hui des biens de consommation et des échanges monétaires rappellent que la possession d'argent n'est pas le signe de la perte de croyance religieuse ; c'est la redistribution et l'échange de cette masse monétaire qui détermine le degré d'intensité de la pratique religieuse. La visibilité de cette cérémonie où chaque paroisse, mais aussi chaque *'āmuira'a* doivent atteindre puis dépasser le montant de l'année précédente n'est d'ailleurs pas sans rappeler une certaine logique de concurrence et de nécessaire croissance des marchés économiques et financiers. Aujourd'hui la collecte du *mê* atteint 280 millions de Francs CFP (estimation année 2000) et permet, à la grande fierté des autorités dirigeantes de l'Eglise évangélique d'assurer l'autonomie financière de l'institution. L'Eglise, autonome statutairement depuis 1963 est également indépendante financièrement,

rappelant par là même que l'indépendance politique ne saurait se concevoir sans une indépendance économique préalable. Jacques Ihorai, président de l'Église évangélique jusqu'en 2003, répondant à ceux qui dénoncent les prises de position indépendantistes de l'Église, rappelait dans un entretien au journal local *Toere* du 24 août 2001 : " Cette église est indépendante, pas indépendantiste. Elle est devenue indépendante déjà le 1^{er} septembre 1963. (...). Dieu est un dieu libérateur (...) Dieu veut que tous ses enfants soient libres (...). Dieu parle de libération, du *ti'amâra'a*. Il ne peut pas être un Dieu libre face à un peuple qui ne se prend pas en charge. Je suis comme Moïse, je suis sur la montagne, et je vois la terre promise. Je ne mettrai pas les pieds sur cette terre promise, ça ne fait rien. J'ai commencé à ouvrir ce chemin ".

La libération de la Polynésie française fait partie du plan divin, l'Église évangélique ne se définit pas comme une église indépendantiste dans la mesure où son combat pour la libération du peuple *mā'ohi* se situe à un autre niveau, intégral et non simplement politique, comme l'indépendance prônée par les partis indépendantistes. Dans les faits le vocabulaire utilisé, *ti'amâra'a* signifiant à la fois l'indépendance et la libération, entretient la confusion.

Cette libération prônée par l'église évangélique englobe les trois niveaux de la libération définis par Gustavo Gutiérrez : la libération des structures d'oppression économiques et sociales symbolisées en Polynésie française par l'implantation du Centre d'Expérimentation du Pacifique, la libération humaine, à travers le refus des ventes et des spoliations foncières qui aliènent l'individu et lui font perdre sa dignité, enfin la libération du peuple *mā'ohi* envisagée comme inéluctable.

Notes

1 Estimations de Manfred Ernst, "les groupes religieux à croissance rapide en Polynésie française : implications pour les principales Églises et la société " (*Vea porotetani*, supplément au n° 17, 1997 : page 84).

2 *Mā'ohi* : du pays, autochtone, indigène.

3 " Les polynésiens sont beaucoup plus attirés par l'automobile que les calédoniens ou les antillais. Le taux d'équipement est ainsi passé de 50% en 1977 à 68 % dix ans plus tard " (*Tableau de l'économie polynésienne*, ITSTAT, Papeete 1993).



⁴ Statut d'autonomie de gestion en 1977, statut d'autonomie interne en 1984, statut d'autonomie " tout court " en 1996 et Pays d'Outre-Mer (POM) depuis 2004.

⁵ Le *vea porotetani* est le journal mensuel bilingue de l'Église évangélique de Polynésie française

⁶ Je remercie Bruno Saura de m'avoir fourni une copie de la traduction (non officielle) en français de ce texte. Les numéros de pages renvoient à cette version française du texte.

⁷ Le croyant (*fa'aro'o*) est aussi quelqu'un qui entend, qui écoute (*fa'aro'o* : entendre, écouter)

⁸ L'enseignement dont il est question ici est basé sur l'assurance que la terre ne laisse pas l'homme dans la privation et le dénuement, c'est à lui de savoir utiliser le plein de la terre pour son bien. Il n'est pas un vagabond, un mendiant, il est un enfant privilégié " (Raapoto, 1988 : 18).

⁹ Clodovis Boff écrit à ce sujet : " ce qui distingue réellement la théologie de la libération de toute autre forme de théologie n'est pas simplement le rapport à la praxis, mais précisément la relation pratique à la praxis. C'est radicalement la praxis des opprimés comme processus réel et pas d'abord comme thème " (Boff, 1990).

¹⁰ Le synode de 1995 a rappelé que l'Église était prête à accepter en son sein des femmes pasteures suivant en cela l'exemple de l'Église de Nouvelle Calédonie. En 2005 quatre femmes sont consacrées pasteures, trois femmes sont pasteures stagiaires et quatre femmes sont élèves pasteures à l'école pastorale de Hermon. Pour une analyse détaillée de l'accession des femmes au ministère pastoral : « La féminisation du pouvoir au sein des institutions ecclésiales et politiques en Polynésie française », Revista de Estudos da Religião (São Paulo), numéro 3 - Ano 5, « O Gênero Oculto nas Religiões II », Pages 99 à 117. [www.pucsp.br/rever/rv3_2005/p_malogue.pdf]

¹¹ " La difficulté réside dans le fait que nous ne voyons pas tous les choses de la même façon. Ce que le *Mā'ohi* a vu et vécu depuis des générations a été déclaré mauvais par les popa'a arrivés plus tard, parce que ont-ils déclaré, ce qu'ils apportaient étaient mieux. Ils ont cependant oublié que nous avions déjà acquis la faculté de juger du bien et du mal. " (Raapoto, 1988 : 40).

¹² Subdivision d'origine géographique et/ou familiale de la paroisse.

¹³ Réunion paroissiales consacrées à l'exégèse de versets. Voir Fer et Malogne-Fer, 2000.

¹⁴ Pasteur jusqu'en août 2000 de la paroisse francophone de Béthel (Papeete)

¹⁵ L'Église évangélique est composée à ce jour de huit arrondissements, le septième arrondissement réunissant les cinq paroisses de Papeete, la discussion autour de ces deux démarches s'est construite autour de la parution d'un livre à l'initiative du comité du septième arrondissement qui est la traduction d'un des écrits de Jean Ansaldi, professeur à la faculté théologique protestante de Montpellier.

¹⁶ Etudes bibliques du mardi 13 octobre 1998 de la paroisse de Béthel.

¹⁷ Etudes bibliques du mardi 21 mars 2000 de la paroisse de Béthel.

¹⁸ A titre d'exemples : " pipi ", pour désigner les disciples (de l'anglais *pupil*), remplacé par le mot tahitien " piahi " ; " pane " pour le pain (du latin *pane*), remplacé par le mot tahitien " faraoa ".

Bibliographie

- Alamadoss, M.
1998 Vivre en liberté, les théologies de la libération en Asie. Genève: Lumen vitae, Novalis, CERF, Labor et Fides.
- Babadzan, A.
1997 Du syncrétisme au traditionalisme. Les Cahiers du *Vea porotetani*, supplément n° 17: 39-42.
- Boff, C.
1990 Théorie et pratique, la méthode des théologies de la libération. Paris: CERF.
- Fer, Y. et Malogne-Fer, G.
2000 Tuaro'i, réflexions bibliques à Rapa, conversion et identité. Papeete: Haere po.
- Gutiérrez, G.
1974 Théologie de la libération. Bruxelles : éditions Lumen Vitae.
1988 A Theology of Liberation (*édition revue et augmentée*). New York : Orbis.
- Hanson, A.
1974 Rapa, une île polynésienne hier et aujourd'hui. Paris: Société des Océanistes,
- Haubert, M.
1993 Amérique Latine. In Encyclopedia Universalis.
- Hervieu-Léger D. and Willaime J.-P.
2001 Sociologies et religion, approches classiques. Paris: PUF.
- Lowy, M.
1990 Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération. Archives des sciences sociales des religions 71: 7-23.
- Mauer, D.
1970 L'Église protestante à Tahiti. Paris : Société des Océanistes.
- Raapoto, T.
1988 "Te rautiraa i te parau a te Atua e te iho maohi", Commission d'animation théologique, Papeete : édité par l'Église évangélique.
- Sahlins, M.
1985 Des îles dans l'histoire. Paris : Gallimard.
- Saura, B.
1989 "Théologie de la libération et théorie de la culture chez Duro Raapoto". Papeete : Société des études océaniques n°246.
- Teinaore, R.
1983 Essai sur la communication radio-télévisée de l'Évangile en Polynésie. Mémoire de certificat en théologie pratique, faculté autonome de théologie protestante. Université de Genève.
- Vernier, H.
1986 Au vent des cyclones, missions protestantes et Église évangélique à Tahiti et en Polynésie française. Papeete : Haere po no Tahiti.
- Willaime, J.-P.
1992 La précarité protestante, sociologie du protestantisme contemporain. Genève : Labor et Fides.
- Wilson, J.
1997 Un voyage missionnaire à bord du Duff. Papeete : Société des études océaniques-Haere po no Tahiti.



Book Review

Island Ministers: Indigenous Leadership in Nineteenth Century Pacific Island Christianity, by Raeburn Lange. Pandanus Books: Research School of Pacific and Asian Studies (ANU), 2006. 436pp., maps, endnotes, index, ISBN 1-74076-176-6, \$AUD 31.78

Reviewed by Rev. Dr. Kambati Uriam (Pacific Theological College, Suva, Fiji)

Historians are quite familiar with the story of the Christianity in the Pacific that begins with the Spaniards in the Mariana Islands in 1521 to the unparalleled work of Islander missionaries in the 19th century, but what this book shows is how large and how important certain aspects of that story are. That ignoring certain aspects of that Christian story would mean ignoring important clues to understanding why the Islands and the Islanders are what they are today. Christian indigenous leadership in the islands in the 19th century is one aspect of that great story of Christianity that cannot and should not be ignored.

The book covers all of the Island nations of the Pacific including Hawaii and New Zealand, beginning in Tahiti with Auna, the first Islander holder of ministerial office in the Church. From Tahiti to New Guinea, in a somewhat chronological fashion, Lange paints a magnificent panoramic picture of 'Island ministers', both Protestant and Roman Catholic. The only disappointment of this survey, though, is that the Micronesian Islands remain insignificant in the study. Unlike the treatment of the Christian ministry in Melanesia and Polynesia, where adaptation and transference of roles and offices of the traditional religious leader to the Christian minister are fully discussed, in Micronesia it is merely

outlined and assumed. But Lange can be excused in his fleeting treatment of the Christian ministry in these small islands, for religion in these islands were still very much secrete family cults compared to the religions of the bigger islands of Melanesia and Polynesia which were quite public as district or Island religions.

Throughout the book, a common theme is unmistakable, narrated through the lives and activities of the Christian communities that came into being – Pacific cultures had been affected by Christianity, but so were the churches and ministries that come forth from those Island communities – they, too, had been shaped considerably by the social and cultural environment. But these churches, and especially the ministry that emerged, were not just composites or mergers of leadership in the traditional religions with those in Christianity, nor were they complete replacements of those found in the pre-Christian culture. The ministry that emerged was a ‘synthesis of two traditions’, the local and the one found in Christianity – a synthesis that was not only meaningful to Islanders but gave them a purpose as well in their own context. And though European missionaries contributed in some way to the new synthesis, it was really the Islanders themselves who began ‘the process of translating the new concepts of ministry into Oceanic terms’.

Informed by an excellent choice of materials, though I would have liked to see longer quotes on the point of view of Islanders regarding their work in their own words, the book is a welcome addition to the growing literature on the contribution of Christianity to the entry of Islanders into the modern world. *Island Ministers* certainly change the way we look at the Pacific from now on; and it does dispel myths about Islanders as passive recipients of forces from outside, whose world is ‘created by Europeans’ and owned by same.

For policy makers and developers, for anyone seeking meaningful solutions to current problems in the Islands, they cannot afford not to read *Island Ministers*, for the Pacific Islands of today is one very much shaped by the work of ‘Island Ministers’ in the 19th century. The book provides the best background to understanding the make-up of Islanders, the basis for their actions or reactions; it sheds light on the socio-economic and political realities found today in the Islands.



Island Churches should be very grateful for this work of Raeburn Lange. And though many would complain that the book did not include theological and biblical assessments of the ministries that emerged, whether their form and focus were agreeable to the word of God, for instance, it does provide a scholarly approach and prototype for similar studies on other aspects of Christian history in the Pacific. At least most, if not all, of these ministries were agreeable to the understanding of the church traditions from which the missionaries came.

The last chapter of the book is a very helpful summary and conclusion to the study, a good place to start reading, especially for students who are easily put off by the size of their reading material, as well as for those people unfamiliar with the outline of Christian history in the Pacific.

Lange has handled a difficult and at times controversial subject with skill. His conclusion, indeed, raises many questions on significant contemporary studies on the Church and Christianity in the Pacific, and will continue to be discussed in years to come. For instance, if Island ministers in the 19th century had been successful in transforming the worldview of their fellow Islanders, resulting in Christianity becoming an inseparable component of Island cultures, why then do some studies conclude that 'Christianity is only skin-deep' in the Islands? Or, in terms of ethnic identity, how does one reconcile conclusions of studies that continue to claim that there was no emerging common Fijian consciousness until after the annexation of Fiji, when a Fijian Christian ministry had already established itself long before 1874?

Indeed local church congregations will continue to be the main sphere in which the Christian ministry will operate, but with Christianity being the dominant religion of indigenous Islanders in the Pacific, the impact of the Christian ministry that began with Island Ministers in the 19th century cannot be underestimated.

Book Review

A Shaking of the Land / Na Yavalati ni Vanua: William Cross and the Origins of Christianity in Fiji / Ko Wiliame Korosi kei na i Tekitekivu ni Lotu Vakarisito e Viti, by Andrew Thornley. Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, Suva 2005.

Reviewed by Matt Tomlinson (Anthropology Dept., Monash University)

When he died at age 45 in October 1842, the Wesleyan Methodist missionary William Cross left an impressive legacy. One of the first two resident European missionaries in Fiji, along with David Cargill, Cross was especially notable for breaking new ground, opening mission stations at several sites in Tonga as well as Fiji. Although he was evidently not a charismatic character, he bravely and resolutely advanced the Methodists' cause in Fiji.

In a tragic irony, however, his most consequential decision was a choice *not* to open a mission station on the island of Bau. Cross decided to locate it on nearby Viwa instead because, among other reasons, Bau was (in his words) "9 tenths... destroyed" by recent warfare when he visited in January 1838 (232). Yet as Andrew Thornley observes in this lucid and compelling biography, "The stream of history has not flowed very favourably for Cross over this decision" (*ibid.*). Bau became the dominant power in mid-eighteenth century Fiji, and Cakobau, its paramount chief for several decades, resented Cross' decision. Many Fijians waited to embrace Christianity until their leaders had done so; commoners often deferred to chiefs, and chiefs deferred to greater chiefs. Thus Cakobau's early grudge against the Methodists affected the mission's development adversely.



A Shaking of the Land is a remarkable book for its balanced and insightful portrayal of Cross and early mission work in Tonga and Fiji. Thornley, like John Garrett, recognizes the efforts of Pacific Islanders themselves in mission efforts throughout Oceania. In general, Thornley refuses to assign the white missionaries too much agency, and, in the matter of Cross' dispute with Cakobau, he notes that the decision may not have been Cross' to make in the first place.

His colleague John Hunt described Cross as "formed for activity, not for contemplation" (47), and his stubbornness, as well as his "condescending distaste" for indigenous cultures (*ibid.*), occasionally hampered his own ministerial efforts. In his propensity for action, however, Cross showed a resilience that is astonishing at times. Like the other early missionaries, he faced a world in which almost everything was precarious. Warfare, sickness, hunger, and betrayal were constant threats. In less dramatic fashion, events always seemed to be turning out badly for the early missionaries: cargo was frequently lost or stolen, vessels were wrecked or blown off course, important correspondence never reached its destination, houses and gardens were built and cleared only to be knocked flat in violent storms. Thornley describes these trials vividly, and certain sections of the book move forward with intense dramatic propulsion. One of the most exciting sections describes the surprise attack on men from Namena who came to Viwa to help fight against Bau, little realizing that one of Viwa's leaders had apparently conspired with Bau to betray Namena (364-370).

Thornley is especially adept at describing Cross' relationship to the mechanics of textual circulation: that is, how Cross patiently and persistently attempted translations in each new dialect he was studying, and how these translations were printed, copied, studied, recited, and carried over the landscape by Fijian teachers and students. Unfortunately for Cross, he—unlike Cargill and Hunt—was not linguistically skilled. Describing Cross' work at Nuku'alofa, Tonga, Thornley writes that "He took liberties with his free translation from the English text and he deleted some verses, claiming they would not be understood or might be misapplied by the people" (45). In Fiji, Cross "never had the full confidence of his fellow missionaries in the soundness of his [translation] work" (342). Nonetheless, in the sheer energy of his efforts and his determination to get books into the hands of his pupils—a

determination that put him at odds with Cargill, who thought Cross gave texts away too freely, without enough compensation—Cross' work was effective. Thornley does an admirably precise job of describing which books Cross chose to translate at which times, and why; as well as which verses he chose to preach on, and why, which this reader particularly appreciated.

The book might have benefited, however, from a fuller engagement with concerns outside its delimited field of mission history. For example, in discussing Prechristian Fijian polytheism, Thornley refers (via John Beattie) to the work of the French sociologist Emile Durkheim, who described God as society reflecting upon itself through a symbolic intermediary. Thornley asserts that "The idea of a superior spiritual being, not attached to a specific place or event, is evidence of the argument contrary to Durkheim," but this dismissal does not do justice. One can read Durkheim's theory flexibly as an observation on the mutual construction of imagined invisible words and flesh-and-blood sociopolitical ones, and, therefore, can read this co-construction in forms of representation far removed from Durkheim's totemic examples. In fact, the Fijian *vannua* (land and people) can be seen as an almost perfectly Durkheimian symbol, both embodying and mediating the sacred and the social. Moreover, Durkheim explicitly addressed Christianity's disengagement from the natural world when he wrote, in *The Division of Labour in Society*, that "it is only with Christianity that God finally goes beyond space; His Kingdom is no longer of this world" (see page 231 of the 1984 edition).

Such criticisms are offset, however, by the wealth of historical detail presented by Thornley with such clarity and color. *A Shaking of the Land* is the third in a trilogy written by Thornley and translated into Fijian by Tauga Vulaono; the first book was a biography of John Hunt (*The Inheritance of Hope*, 2000), followed by a survey of mission work in Fiji between the time of Hunt's death and Fiji's cession to Britain (*Exodus of the I Taukei*, 2002). One sincerely hopes that Thornley and Vulaono will continue their collaboration, because their efforts have illuminated the characters, events, and processes in Fijian church history that have been buried in archives for too long. Because of its sound detail, sure narration, and sympathetic analysis, the book should be of special interest to scholars of Christian missions in Oceania and beyond.



Information for Contributors

Policy Statement

The *Pacific Journal of Theology* is published twice yearly by the South Pacific Association of Theological Schools (SPATS). It seeks to stimulate theological thinking and writing by Christians living in or familiar with the South Pacific, and to share these reflections with church and theological education communities, and with all who want to be challenged to reflect critically on their faith in changing times. Opinions and claims made by contributors to the journal are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Editorial Board or SPATS and its constituent bodies, nor of associations with which the authors are affiliated.

The Editorial Board welcomes various kinds of writing that express an emerging Pacific theology. These may include:

- ◆ original articles in the theological disciplines
- ◆ articles relating theological thinking to Pacific cultures, contemporary issues and other academic disciplines
- ◆ helpful material for pastors and church workers (liturgical, pastoral, educational)
- ◆ artistic expressions of the Christian faith (poetry, visual art, music)
- ◆ notes and reviews of books that are relevant for Pacific Christians
- ◆ information about ongoing research in the theological disciplines in the Pacific.

Guidelines for Authors

The Editorial Board will consider for publication all manuscripts of scholarly standard and in keeping with the overall policy of the journal. Articles

in English, French or Pacific languages will be considered. Poetry, photographs and black and white drawings are also welcome. Manuscripts must be previously unpublished and not under consideration for publication elsewhere.

Review policy: Criteria for Acceptance

Following initial screening, papers are reviewed by two or more board members, using these criteria: • Relevance and/or currency of interest to the Pacific Islands.

• Contribution to current debates. • Originality, balance, scholarship. • Argument, organisation and presentation. The final decision to publish is retained by the Editor and the Editorial Board, who may also suggest editorial changes for all articles submitted for publication.

Submissions, addressed to the Editor, *PJT*, (see SPATS contact address, inside front cover), **must** comply with the following requirements:

Maximum length: 6000 words (book reviews 1000 words) including notes.

Style: Australian Government Publishing Service, *Style Manual for Authors, Editors and Printers*, 5th edn; or the 6th edn revised by Snooks & Co. and published by Wiley in 2002.

Spelling: British (not American) spelling is preferred. Follows the *Concise Oxford Dictionary*.

Notes: In the manuscript, all notes, commencing on a new page, must be double-spaced end- (and not foot-) notes. Notes should be substantive only, not documentation. In the text, the identifier, if in superscript, should be outside the punctuation, like this:

¹If you use the Insert, Notes facility, the program will superscript for you. If you prefer to construct your list of notes manually, you will have to set the identifiers manually too. Alternatively, you may just indicate it in parentheses, thus: (1). In this case, you will have to construct your list of notes manually.

Author and date referencing in text: (surname date:page) e.g. at the end of a clause or sentence, (Ernst 1994:8); or, within a sentence, 'Little (1996:212) notes that ...'.

Reference list, commencing on a new page, of all (and only) cited references listed alphabetically by author and, within author, by date, title and publisher. Use italics for book and journal titles, single inverted commas and minimal capitalisation for article titles, and no markings for presented papers or



unpublished texts. Chapters and articles should show page numbers. See *Style*. e.g.:

Ernst, Manfred, 1994, *Winds of Change: rapidly growing religious groups in the Pacific Islands*, Pacific Conference of Churches, Suva.

Little, Jeanette, 1996, '... and wife: Mary Kaaialii Kahelemauna Nawaa, missionary wife and missionary', in *The Covenant Makers: Islander missionaries in the Pacific*, eds Doug Munro & Andrew Thornley, Pacific Theological College & Institute of Pacific Studies at the University of the South Pacific, Suva, Fiji, pp. 210–34.

Cover page: A separate cover page must include: title, author's name, affiliation, postal, fax and e-mail addresses, and a list of any maps, figures etc. accompanying the text. Please include brief biographical data and a head-and-shoulders photo of the author, with any necessary information about the paper, e.g. details of where it was presented, in the case of a conference paper.

Maps, Tables, Diagrams, Graphs, Photographs: Indicate location in text and include the electronic copy for the material at the end of the file, each on a separate page; or in separate files; or submit camera-

ready copies on separate pages. Publication will be b & w. Any necessary attribution notes and copyright clearances are author's responsibility.

Computer processing: MS Word preferred.

Format: A4 paper, double or 1½ spacing, 5cm spaces all margins, font 11 or 12 point Times Roman, left aligned; all pages numbered sequentially at bottom of pages. Minimal formatting. *Italics* (or marked by underlining) may be shown where appropriate. Subheads: **Bold**, left aligned, minimal capitalisation. Sub-subheads: *Italics*, left aligned, minimal caps. A lot of formatting will have to change in the final layout so the less you put in the better.

Electronic submission:

E-mail attachments addressed to the editor at the SPATS e-address are the fastest. A 3.5" diskette or CD-ROM is also acceptable. The electronic file must contain *all* files relevant to the manuscript. If hard copy is submitted, it is helpful to provide an electronic file as well.

South Pacific Association of Theological Schools

P.O. Box 2426, Government Buildings, Suva, Fiji.

(Tel. 679) 330-3924; Fax (679) 330-7005; Email: spatsfi@connect.com.fj

President: Rev. Dr. Tevita Tonga Mohenoa Puloka
General Secretary: Rev. Tevita N. Banivanua
Chair, Pacific Journal of Theology: Tessa MacKenzie
Weavers Co-ordinator: Mercy Ah Siu-Maliko
Administrative Assistant: Kalesi Daunabuna

Vice President: Rev. Dr. Epineri Vakadewavosa
Chair, Accreditation: Dr. Kafoa Solomone
Chair, Weavers Committee: Titilia Vakadewavosa
Financial Assistant: Sulu Hughes-Casimira

Member Schools

Banmatmat Bible College

South Pentecost
Vanuatu

Bishop Patteson College

PO Box 19, Honiara
Solomon Islands

Ecole Pastorale de Bethanie

Chepenche, Lifou
New Caledonia

Ecole Pastorale d'Hermon

BP 113, Papeete
Tahiti

Fiji College of Theology & Evangelism

PO Box 315, Lautoka
Fiji

Fulton College

Private Mail Bag
Suva, Fiji

Kanana-Fou Theological Seminary

PO Box 456
Pago Pago, American Samoa 96799

Malua Theological College

Private Bag, Apia
Samoa

Marshall Islands Theological College

PO Box 765, Majuro
Marshall Islands

Methodist Davuilevu Theological College

PO Box 146, Nausori
Fiji

Methodist Deaconess Training Centre

PO Box 3757, Samabula
Suva, Fiji

Moamoa Theological College

PO Box 9226, Apia
Samoa

Pacific Regional Seminary

Private Mail Bag
Suva, Fiji

Pacific Theological College

Private Mail Bag
Suva, Fiji

Piula Theological College

PO Box 2284, Apia
Samoa

Salvation Army School for Officer Training

PO Box 14412
Suva, Fiji

Seghe Theological Seminary

Marovo Lagoon, New Georgia,
Western Province, Solomon Islands

South Pacific Nazarene Theological College

PO Box 1025, Apia
Samoa

Sia'atoutai Theological College

PO Box 44, Nuku'alofa
Tonga

St. John the Baptist's Theological College

PO Box 35
Suva, Fiji

St. Mark Coptic Orthodox Church

c/- 11B Sevuka Place, Namadi Heights
Suva, Fiji

Takamoa Theological College

PO Box 93, Rarotonga
Cook Islands

Talua Ministry Training Centre

PO Box 242, Santo
Vanuatu

Tangintebu Theological College

PO Box 264, Bikenibeu, Tarawa
Kiribati

Te Rau Kahikatea

Private Bag 28907, Remuera, Auckland 1136
New Zealand

The College of the Diocese of Polynesia

Private Bag 28907, Remuera 1136
Auckland, New Zealand

United Theological College

16 Masons Drive, North Parramatta
NSW 2151, Australia

University of Auckland School of Theology

Private Bag 92019, Auckland
New Zealand

In This Issue

Religion in the Public Sphere: Challenges and Opportunities

Rev. Akuila D. Yabaki

Le pentecôtisme en Polynésie française:

Une religion efficace pour des temps d'incertitude?

Yannick Fer

Contextualisation of Christianity in Africa

Dr. David T. Ejenobo

The Natural Environment: Its Key Resources for Peace

Archbishop Petero Mataka DD

L'émergence d'une théologie de la libération au sein
de l'église évangélique de Polynésie française

Gwendoline Malogne-Fer

Book Reviews

Island Ministers: Leadership in Nineteenth Century Pacific Island Christianity,

by Raeburn Lange

A Shaking of the Land/Na Yavalati ni Vanua:

William Cross and the Origins of Christianity in Fiji

/Ko Wiliame Korosi kei na

i Tekitekivu ni Lotu Vakarisito e Viti

by Andrew Thornley.